

TARTU ÜLIKOOI  
TOIMETISED

---

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

---

933

ИСТОРИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИНВАРИАНТЫ СОЗНАНИЯ

Труды по философии XXXVI

**TARTU ÜLIKOOLI TOIMETISED**  
**УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**  
**ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS**  
**Alustatud 1893.a. VIHK 933 ВЫПУСК Основаны в 1893.g.**

**ИСТОРИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИНВАРИАНТЫ СОЗНАНИЯ**

**Труды по философии XXXVI**

**ТАРТУ 1991**

**Редакционная коллегия:**

**В. Зибен, Э. Лооне, Ю. Матюс, В. Парве, Л.Н. Сто-  
лович, Ю.В. Таммару (секретарь)**

**Ответственный редактор тома В. Зибен**

**Ученые записки Тартуского университета.**

**Выпуск 933.**

**ИСТОРИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ СОЗНАНИЯ.**

**Труды по философии XXXVI**

**На русском языке**

**Тартуский университет.**

**ЭР, 202400, г. Тарту, ул. Юликооли, 18.**

**Ответственный редактор В. Зибен.**

**Корректор Л. Онопренко.**

**Подписано к печати 08.10.1991.**

**Формат 60х90/16.**

**Бумага писчая.**

**Шрифт: Роман. Ротапринт.**

**Учетно-издательских листов 5.62.**

**Печатных листов 5.75.**

**Тираж 300.**

**Заказ № 475.**

**Цена 11 руб. 70 коп.**

**Типография ТУ, ЭР, 202400 г. Тарту, Тийги, 78.**

## СОДЕРЖАНИЕ

Э. Лооне. Философия исторической науки дополняет философию физики .....	5
В. Парве. О "нормативных" изложениях понятия сознания .....	12
Р. Ветик. Логические конструкции в концепции социальной справедливости Дж. Роулса .....	21
Л.Н. Столович. Природа эстетической категории .....	31
М. Раукас. Платонизм в развитии теоретической математики .....	43
Э.Г. Шульц. Христиан Вольф — основательность и просвещение в его философии (к 300-летию со дня рождения) .....	57
Т. Идаранд. Р.Б. Перри о соотношении ценностей познания и о ценностных суждениях .....	79

## АВТОРЫ

- Э. Лооне — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и политических наук Тартуского университета
- Л.Н. Столович — доктор философских наук, профессор кафедры философии и политических наук Тартуского университета
- Э.Г. Шульц — доктор философских наук, профессор Дуйсбургского университета (ФРГ)
- В. Парве — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политических наук Тартуского университета
- Р. Ветик — кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры философии и политических наук Тартуского университета
- М. Раукас — кандидат философских наук, ст. преподаватель Таллиннского педагогического института
- Т. Идаранд — аспирант кафедры философии и политических наук Тартуского университета

# ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ ДОПОЛНЯЕТ ФИЛОСОФИЮ ФИЗИКИ

Э.Н. Лооне

У нас долго держался предрассудок о природе философии истории — ее принимали за спекулятивную онтологию. Так ее характеризовали во многих изданиях философского словаря. Так, по существу, понимал ее А.Ф. Лосев в своей книге по античной философии истории. Но теория самого знания и теория получения знаний (т.е. теория познания) являются законными частями философии начиная с Декарта, Локка и Канта — почему же исторической науке должно быть сделано исключение! Более того, в настоящее время сомнителен статус любой “чистой” онтологии, отличной от опытного профессионального знания. Стыдиться нам нечего — разработки эстонской и томской школы в гносеологии (и вообще в эпистемологии) исторической науки находятся вполне на уровне мировой философии истории, а кое в чем опережают последнюю. В качестве примечания пусть будет указано, что в трудах И.С. Кона этот предрассудок был впервые преодолен, и те словари, которые воспользовались его услугами, не вызывают по данному вопросу никаких претензий.

Гносеологию и эпистемологию можно развивать спекулятивно. Но их можно “делать” и аналитическим способом, осуществлять анализы действительных мыслительных и исследовательских процедур исторической науки. Такие анализы должны давать новые результаты, прибавлять к существующим новые доказанные положения, разъясняющие аналогии, вновь открытые логические формы. У нас пока очень сильна тенденция к эклектическому повторению уже известного набора фраз и результатов. Этому место в учебниках, но не в монографиях и статьях. К сожалению, и те и другие часто создаются по образцу учебников — и не только по злой воле авторов, но еще и потому, что издательства, редакции, администраторы именно так и представляют форму философской литературы.

Анализ методологии может законно вести к созданию учебников методологии — таких учебников, которые сообщают действительным исследователям, какие “полочки” мышления — какие приемы выработки и оформления знаний — имеются в распоря-

жении историков. Анализ исторической науки помогает лучше писать также историю исторической науки, не сводить последнюю только к перечню имен, тематики и — в лучшем случае — к пересказу содержания важнейших исторических трудов. Хороший пример такой истории исторической науки за рубежом — книги Георга Иггерса.

Анализ знания (и познания) — это своего рода подготовка футбольного поля или лыжной трассы к соревнованиям (я благодарен профессору Эрнесту Гельнеру из Кэмбриджа за этот пример). Хороший конструктивный анализ может участвовать в процессе построения самих теорий, особенно, если в одном лице сочетаются качества теоретического историка-исследователя и философа-политика.

Не следует весь смысл философии истории видеть в ее прикладном значении для исторической науки — точно так же, как и смысл занятий философией физики не сводится к прикладному значению последней для физики. Всякое знание может быть ценным само по себе. Это относится и к знанию о знании, и к знанию о путях получения знаний. Административная Система терпит только прикладную науку и хочет отнести всю науку к таковой. Однако административная редукция — смерть для любой науки. Я не вижу причин, почему мы должны быть добровольными идеологами Административной Системы.

Историографии требуется философская защита от Административной Системы, точно также, как науке времен Галлилея и Ньютона требовалась философская защита от Идеологической Системы. Историческая наука вредна Административной Системе — ее подрывают критика источников и замена ругательных слов выдвижением утверждений, обоснованных развернутыми рассуждениями, ибо не допускают манипуляций над картиной истории. Смысл последних для Административной Системы прекрасно показал Дж. Оруэлл в своей знаменитой книге “1984-й год”.

Сталинский вариант Административной Системы убивал историческую науку не только запретом на определенные факты. Из истории изгоняли идею альтернативных вариантов развития. Необходимость понимали как единственную возможность. Более того, необходимое объявлялось единственно ценным и, следовательно, нормой. Если принять такую концепцию, то следует поторопить всех людей умирать — смерть ведь необходима и неизбежна для любого организма. Объявление теоретического мышления священной привилегией одного лица превратило остальных в интерпретаторов (вершин интерпретации мы достигли тогда и в искусстве). Пока марксизм был плохо известен, некоторая часть интерпретационной деятельности являлась вполне

научной — всякая теория требует интерпретации на фактическом материале. Однако в обстановке, когда критически мыслить было опасным, возврат к идеалу фактографии оказался единственным способом сохранить научную честность и собственные головы.

Стагнационный вариант Административной Системы нанес новые удары научной историографии. Истолкование требования актуальности в качестве требования писать только о современности запретило, по существу, саму историю — исследование всех прошлых путей развития. Замена факторов о настоящем конъюнктурными ценностями Административной Системы привела к уничтожению фактического базиса картины истории. Замена мыслей пустоумием упразднила в историческом мышлении теории. Замена интерпретации теории интерпретациями текущих постановлений превратила историческую науку в лакейскую службу. Хуже всего то, что стагнационному варианту Административной Системы удалось изменить представления о том, что считать наукой, а что — вненаучными формами жизни. Наука отождествлялась с инженерно-конструкторской деятельностью (и прежде всего — с военно-конструкторской деятельностью). В этой картине места для историографии по настоящему не было. Как в школьных программах, так и в издательских планах она заменялась вненаучными формами сознания. В то время как историческая наука в остальном мире продолжала методологически развиваться, у нас стала происходить опасная утрата профессионализма.

В таких условиях не удивляет возрождение в среде историков методологических идеалов XIX века. Ныне к популярным методологическим категориям принадлежат понимание, интуиция источниковеда, этноцентризм.

На деле историография — методологически очень богатая структура. К методологическим формам научной историографии принадлежат и понимание как перевод или понимание как дильтееско-коллингвудовское воссоздание, и гемпелевское объяснение, и теоретико-деятельностные объяснения, и предпосылки качественного различия, и построение последовательностей, и еще многое многое другое. Я подозреваю, что физика тоже является более богатой методологически, чем ее представление в трудах философов физики, но я могу и ошибаться в этом, ибо я не компетентен в физике. Во всяком случае, ограничить ценностное богатство познавательных форм в историографии только одной-двумя из них, хотя бы и очень существенными формами — это значит высказать типичный образец сталинского мышления. Надо не противопоставлять мифу Сталина противоположный миф. Необходимо вообще отказаться от идеологического



мышления — мы ведь, кажется, являемся сторонниками отрицания отрицания.

Историческая наука выясняет истину. Ценности нельзя от-крывать как открывали крито-микенское общество или грамот-ность в Древнем Новгороде. Ценности создаются людьми, кото-рые не только думают, но также чувствуют, обладают эмоциями. Ценной или неценной действительность объявляется нами, и цен-ность ее поэтому существенно зависит от того человека, от того класса людей, от той профессии людей, от той нации людей, ко-торые эту действительность принимают в качестве ценного. Петр Великий велел сечь мой родной город и депортировать его на-селение, а основную часть моего этноса превратил в крепостных. Почему я должен любить его как героя? Но для русской истории эти действия являются побочными, русские марксисты их осуж-дают, когда говорят о феодальной классовой позиции великого русского национального царя. Этноцентризм интереса превра-щается в национализм лишь тогда, когда одна нация объявляет свои ценности наивысшими и для других наций.

Кстати, квантификация, количественная история, как и все факты имеют отношение к ценностям. Сколько человек пало жертвами сталинских репрессий, начиная с конца 20-х годов? Каков был процент репрессированных среди разных группиро-вок населения СССР (крестьян, членов ВКП(б), интеллигентов, офицеров, русских, евреев, грузин и т.д.)? Лишь тогда можно разумно провозглашать ценности и осуждать антиценности, ког-да мы знаем, как это на самом деле было. А от знания массовых фактов можно переходить к знанию причин таких фактов или к их объяснению — и опять же к сопутствующему образованию ценностей.

Недоверие к теории в историографии часто вызывается вне-научными обстоятельствами. Антитеоретическая парадигма не-мецкой историографии конца XIX века была формой буржуаз-ной — даже правобуржуазной — оппозиции марксизму. Кстати, в русской исторической науке конца прошлого и начала нашего века эта парадигма не завоевала безраздельного господства, — скорее наоборот. Недоверие к догматизации марксистской тео-рии и интерпретации этой теории в нашей стране приводило к антитеоретической реакции ряда историков. Но наряду с таким социологическим объяснением необходимо указать на серьезные теоретико-познавательные проблемы.

1. Следует различать задачу создания теории всей исто-рии и задачу создания теории отдельных процессов, изменений и т.п. Можно ли создать теорию всего исторического процес-са, объясняющую и классифицирующую все явления, все связи и события прошлого, настоящего и будущего человечества — и

при этом во всем построении логически исходить из небольшого количества постулатов и понятий? Спекулятивные философии истории с такой задачей не справились. Я вообще сомневаюсь в ее разрешимости. Во всяком случае, не стоит затрачивать излишних усилий на дискуссии о возможности создавать такую теорию — лучше создать такую, и обсуждать ее обоснованность стоит апостериорно. Теории отдельных процессов, достаточно формализованные или пользующиеся вполне четкими моделями, уже существуют. Это, например, теория Э. Нелла о взаимодействии городской торговли, городского ремесла и сельскохозяйственного производства крупных собственников в связи с уровнем нормы феодальной ренты; теория Бреннера о типах развития феодализма и о том, какой из них ведет к капитализму; валлерштейновская концепция мировых империй и мирового рынка; теория Римера о типах и условиях наступления экономических кризисов при капитализме и т.д. Как я имел возможность показать в другом месте, марксистская теория формаций относится именно к теориям этого второго, а не первого типа.

2. Следует избегать телеологичности. Теория устанавливает объем поля возможностей, условий и вероятности реализации возможностей, механизма (напр., обратной связи) реализации возможностей. Но поскольку в конкретном случае осуществляются не все возможности, возникает представление о необходимости как о наличии одной и только одной возможности. Так, в годы, когда принималось решение о коллективизации, не было еще неизбежности войны с фашизмом. В Германии гитлеровская партия была слабой, а раскол антигитлеровских партий в начале 1930-х годов усилился не только по вине социал-демократии или либеральной буржуазии, но и по нашей вине. Речь идет о результатах печально известной линии VI Коминтерна “класс против класса” и оценки социал-демократии как социал-фашизма (в 1931 г. КИГ вместе с гитлеровцами голосовала против либерально-социал-демократического правительства в крупнейшей германской федеральной земле — Пруссии; результатом был переход местного управления в руки нацистов).

3. Дает ли теория более глубокое знание по сравнению со знанием отдельных фактов? Философам, физикам и экономистам это доказывать не надо, но для некоторых историков утвердительный ответ на данный вопрос не представляется очевидным.

4. Вся проблема уровней историографического знания является по существу спорной. Если отбросить некритическое заимствование словечек “эмпирическое” и “теоретическое” из философии физики (механизм такого жонглирования прекрасно вскрыт Ю.Н. Давыдовым в его статье в № 3 “Вопросов философии” за 1989 год), то ведь существует несколько теорий уров-

новой структуры историографии. По С. Кёрнеру, в ней только один уровень (и туда теории не входят), по Э. Рюдингу — два уровня (единичных и общих рассуждений). Имеются две различные теории трех уровней (Питирима Сорокина и моя) и одна — четырех уровней (Дж. Уиздома). Если истинны теории трех или более уровней, то тогда отсутствует непосредственный переход от понимающего нарратива к формализуемому моделированию. В таком случае теоретизирование будет нерелевантным к исследовательским задачам нарративно-понимающего уровня (я его назвал реконструктивным), до расчленения единичного и всеобщего. Пространства исследования в данной теме нам хватает!

5. Возможны теоретические истории “конкретных” объектов, реальных кусочков жизни. Советская историография создавала такие истории, опираясь на марксизм. Но точно такими же являются, например, книга Розалинд Мичисон по истории Шотландии 1603–1745 годов или основанная на теории экономического равновесия книга Джеффри Уильямсона по экономическому развитию США во второй половине XIX века.

Историография — не единственный раздел научного обществознания. Существуют экономическая наука, политология, социология, логическая теория действий, культуроведческие дисциплины. отождествление обществознания с только лишь исторической наукой является еще одним пережитком плохо осознанной немецкой философии второй половины XIX века. Философский анализ исторической науки должен быть дополнен философией экономической науки, философией политологии, философией социологии... Кстати, в англоязычной литературе философия экономической науки уже складывается! Точно так же не сводится к философии физики вся философия природоведческих наук. Давид Халл, Эллиот Соубер, Александр Розенберг создали значимые монографии по философии биологии. Эллиот Соубер интересовался и сравнением теорий развития общества и природы (на примере Маркса и Дарвина).

Беды нашего исторического материализма начинаются с незнания реальных наук. Нельзя же принимать всерьез в качестве экономической науки преподаваемые студентам выродившиеся остатки политической экономии начала или середины XIX века, а то и второй половины XVIII века. Мы живем в конце XX века — прошло более 100 лет, и тип науки изменился. Отсюда естественно переходить ко второму обстоятельству: способности рассуждения в нашем мире качественно изменились по сравнению с серединой XIX века. К сожалению, наступление на новые и старые проблемы при помощи современного мыслительного вооружения было предпринято не у нас. Т.н. аналитический

марксизм возник за рубежом. Несомненно, что это название относится не к течению, а к методу, применяемому в определенной тематике. Но в указанном направлении имеется хотя бы попытка отказаться от окаменелых стереотипов мышления по тематике исторического материализма.

Я люблю схоластические — то есть школьные — упражнения на тему о границах между дисциплинами, бесконечные пограничные споры о том, каковы границы между экономической наукой, исторической наукой, социологией, историческим материализмом и так далее. Школа профессионального рассуждения является предварительным условием творчества. Но овладение школой не приводит автоматически к творчеству. Смысл перестройки должен заключаться в том, чтобы от систематизированного преподавания чужих идей продвигаться к обоснованию новых утверждений и к применению новых понятий. Творчество опирается на школьное — профессиональное — техническое мастерство, но также дополняет своды ставших школьными результатов новыми. Как материалист и марксист я уверен в том, что если мы будем проводить анализы действительной исторической науки, то мы не только расширим объем философии, но и поможем научной историографии создавать больше знаний о человеческом обществе.

## О “НОРМАТИВНЫХ” ИЗЛОЖЕНИЯХ ПОНЯТИЯ СОЗНАНИЯ

В. Парве

Предмет “сознание” чаще всего излагается в письменной форме исходя из педагогических целей. В педагогике важнейшую роль играет систематичность изложений. Она предполагает структурирование предмета. Притом, предмет структурируется по-разному. Нередко сознание как предмет, в результате его структурирования, фактически утрачивается: под предлогом изучения сознания речь идет о явлениях и структурах, которые лишь опосредованно связаны со способностью человека к рефлексии самого себя. То есть, фактически речь идет об уровнях, которые генетически, или в плане самоорганизации, предшествуют сознанию — человеческой способности к саморефлексии. Заодно это означает, что отсутствует должная последовательная рефлексия над процессом изложения проблемы сознания.

Ввиду этого некоторые изложения сознания в большей степени репрезентируют философское понятие сознания данного времени и данного общества. Их авторы более известны. Ссылки на них встречаются чаще. В итоге их авторы обретают в некоторой мере нормативный характер для современников. С точки зрения различных индивидуальных обществ и разных исторических периодов этими нормативными изложениями могут являться трактовки различных авторов. Однако некоторые изложения в определенном временном интервале воспринимаются как инвариантные и в большей степени репрезентативные.

Чувствуется, что если принимать за такой инвариант для т.н. современной немарксистской философии (т.е. для философии, развивающейся параллельно с философией К. Маркса и марксистской философией) изложение сознания И. Кантом, то ошибка не будет чересчур большой. (Разумеется, сказанное принимается с оговоркой, ибо и в американской и в европейской философии существуют и такие школы, которые рассматривают философию Канта или как пройденный этап, или пример того, как нельзя философствовать на нынешнем этапе.)

Для нашего же конкретного общества в течение трех последних десятилетий нормативной была и продолжает быть та форма, в которой изложена марксистская концепция сознания А.Г. Спиркиным. В данном случае нас интересует отношение, а также и сравнение этого второго нормативного изложения с первым, порой хрестоматийным изложением. Изложение понятия сознания А.Г. Спиркиным называю нормативным и потому, что оно у нас

бытует в энциклопедиях, учебниках и ряде влиятельных монографий. Ссылки на эти публикации, согласно несформулированной, но тем не менее общепринятой договоренности, в трудах по теме сознания считались примерно такой же нормой, как ссылки на первоисточники марксизма.

В настоящее время, в период перестройки и переоценки значения множества идеологизированных и политизированных философских понятий, бросается в глаза, что наш "норматив" понятия сознания, изложенный А.Г. Спиркиным к 1960-ому году, не нуждается в особом пересмотре и демистификации. В общей сложности он является корректным по отношению к истории философии и к современным наукам. Поэтому мы сразу же сможем подойти к вопросу о главном различии первого и второго нормативных видений проблемы сознания.

Предварительный ответ здесь очень простой. Согласно И. Канту, сознание вообще конституируется. Во-первых, оно конституируется как результат понятийного анализа. А, во-вторых, этот анализ, как полагает И. Кант, повторяет и репрезентирует реальный процесс познания. И, таким образом, можно считать, что реальное сознание индивида (как реальное отношение) тоже конституируется — в результате реальных познавательных операций.

В философии И. Канта нет привилегированных понятий. Его понятия выступают в сочетании с другими и хорошо сбалансированы с контекстом. Выше была сделана оговорка, что это — первый нормативный подход. Теперь оговоримся, что второй нормативный подход нам подсказывает ряд правильных значений этого понятия. Причем он использует при этом повседневный язык, а не специфический философский.

И. Кант пользуется термином "сознание вообще" — для обозначения такого единства, которым создается синтетическая целостность всего того сущего, что только может быть содержанием познавательных способностей человека.

Данная характеристика, очевидно, включает в себя тавтологический момент. Однако не видно другого способа кроме тавтологического суждения, чтобы более-менее адекватно, но не словами самого Канта, излагать содержание, вложенное им в данное идиоматическое понятие. "Сознание вообще" в концепции Канта — это связь, или отношение. То, что связывается этой связью — множество, или многообразие, с одной стороны, и множество, или многообразие, трактуемое или истолкуемое им как единство, или единица, с другой.

"Сознание вообще" — это отношение вообще; это аналог отношения вообще в континууме познавательных способностей и их интегративное единение.

Заметим, что в этих последних предложениях вводились новые тавтологии.

Возможно ли избежать подобных тавтологий при изложении понятия сознания вообще и его кантовского понимания в особенности? Думаю, что наличие этих тавтологий вполне закономерное явление. При изложении понятия сознания данные тавтологии по сути неизбежны. Они имплицитно присутствуют также и там, где их в сформулированном виде на виду нет. Это такой момент в рассудительном изложении, при котором гибкость мышления должна справляться с жесткой прямолинейностью логически сформулированного языка. Язык в письменной и рассудочной форме имеет лишь одно направление, измерение. Мышление или понимание (сознание), если оно на самом деле отражает действительность, имеет даже в его самых простых формах на несколько измерений больше. Сколько именно — это уже схоластический вопрос, ответ на который имеется в каждом конкретном практическом действии. Если экспериментатор ставит эксперимент или теоретик предлагает теорию, то они тем самым, явно или неявно, определяют приблизительное число измерений этого многомерного объекта. Поэтому в первом приближении можно думать, что в данной ситуации находит место произвольное решение. Однако следует отметить, что у Канта создание того синтетического единства, каким является “сознание вообще”, происходит в правильном направлении, включая и генетический аспект. (Сам Кант такого измерения — в смысле психологии развития — в своей теории не допускает.) Кант постулирует, в качестве исходного пункта, наличие целостного идеального объекта, чтобы затем погрузиться вглубь него в поисках его структуры. Он утверждает, что одновременно с этим генеральным (всеобъемлющим) отношением существуют специальные (видовые) отношения — категории. Последние сами по себе содержания не имеют. Они приобретают свое значение только в случае их применения относительно материала чувственного созерцания. Таким путем образуется то, что Кантом именуется познанием. И теперь, пытаясь определить применяющего категории и таким образом познающего (того, кто или что применяет категории и познает), мы вместе с Кантом будем вынуждены вернуться к понятию сознания. То, что мы здесь называем “возвращением к понятию сознания”, в концепции Канта не с меньшей обоснованностью выступает и как конституирование сознания.

Так, синтетическое понятие сознания — откуда и для чего? Ответить на вопрос, каким образом можно привести в соответствие, согласие, созвучие содержание и форму, если первое представляет исключительно лишь многообразие, а второе лишь

единство (в каждом конкретном случае являющееся однообразием) — вот для этого Кант и нуждается в понятии сознания! Пытаясь дать ответ на этот вопрос, он исходит из того основного положения, что все познание неизбежно имеет понятийные исходные предпосылки (заметим, что данное предположение не является неправильным и в свете современных достижений психологии восприятия и познания), что в случае любого акта познания человек сталкивается с понятийными операциями, являющимися умственными. Путем выполнения этих операций, которые у человека имеют категориальную канву (а поэтому и могут быть без принципиальных затруднений анализируемые логикой), создаются предметы, то есть, умственные репрезентации вещей — как телесно существующих, так и интеллигибельных и трансцендентальных. Если в отношении “сырого материала” познания не применялись бы категориальные операции, то познание задерживалось бы на многообразном и не было бы познанием в буквальном смысле.

Представление, которое Кантом таким путем создается, носит логический, а не эволюционный характер. А поэтому толкование кантовского представления о сознании в духе психологии развития, т.е. в русле временного подхода (который для нашего столетия является весьма характерным), коренным образом неправомерно. Согласно Канту, возможность сознания базируется на априорных категориях. Последние проникают во многообразие “сырого материала” чувственно познаваемого и структурируют его, превращая в познаваемые предметы. В русле трансцендентальной эстетики и аналитики один из основных вопросов Канта гласит: каким образом происходит соединение чувственности и рассудка? По этому поводу он писал: “Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразие прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него знания” [1]. Такое действие Кант называет синтезом: “Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг другу и понимания их многообразия в едином акте познания. Такой синтез называется частным, если многообразное дано *a priori* (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически” [2]. Уже имеющиеся понятия, которые и без того существуют, путем анализа лишь развертываются. Кант неустанно готов повторять, что синтез — единственный способ антагонизма между единичным и множественным, многообразным, если, как он думает, исходить из основных фактов познания. Потому что “...понятие связи заключает в се-



бе, кроме понятия многообразного и синтеза его, еще и понятие единства многообразного. Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного" [3]. Сказанное следует особо подчеркивать, поскольку мы настаиваем на том, что познание — связь.

Однако существует еще одно единство еще более высокого порядка, нежели категориальные формы единства. Им является способность к первоначально синтетической апперцепции.

"Итак, благодаря тому, что я могу связать многообразное (содержание) данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях, иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции" [4]. Соединение многообразного в едином, что было подчеркнуто не один раз, происходит благодаря "сознанию вообще". Именно в нем представляются и то и другое в соединенном и снятом виде. Только вместе с наличием в данном синтезе этих двух моментов возникает сознание как таковое. Но один без другого — безусловно недостаточное условие для существования сознания. Многообразие без единства — понятие без содержания. Впрочем, как и в противном случае. Синтез, в котором оба представлены в полном объеме — совершенный синтез, само-сознание, сознание вообще. Оно — процесс снятия и соединения, проникновения и схватывания; процесс, в котором реализуется связь.

Почему, собственно говоря, нам понадобилось возвращение к этому несомненно хрестоматийному и нормативному для многих поколений философов пониманию сознания, данному в развернутом изложении в "Критике чистого разума" и в предельно сжатой форме в §7 "Антропологии" [5]?

В данном случае нас интересует отношение, а следовательно, и сравнение этого первого "норматива" со вторым.

Как уже сказано, для Канта привилегированных понятий нет. Введение всех понятий, включая самых фундаментальных, имеет развернутое логическое обоснование. Второй нормативный подход такую взаимосбалансированность понятий друг с другом и с контекстом обеспечить не в состоянии. Вместо этого он подсказывает ряд "правильных" значений этого понятия. Причем при этом он пользуется повседневным языком, а не специальным философским. Например, А.Г. Спиркин пишет: "Сознание означает соучастие знания в самом себе, т.е. знание человека о самом факте своего знания. Этимология этого слова, разумеется, не раскрывает всего существа предмета. Под сознанием имеется в виду способность идеального отражения действительности, превращения объективного содержания предмета в

субъективное содержание душевной жизни, а также специфические социально-психологические механизмы и формы такого отражения на разных его уровнях" [6].

Если бы нам понадобилось перевести сказанное в этой выдержке, то мы столкнулись бы с определенными трудностями. Имела бы место стычка двух мотивов. С одной стороны, сознание явно входит в "ландшафт" знания (и языка). С другой, сложилось представление, будто существует предмет сознания, обладающее определенным существом. Это существо существует, и постижение его происходит путем выработки максимально точной научно обоснованной формулировки. Это, во-первых. А, во-вторых, путем живого соучастия знания в самом себе. Оговоримся, что мы не утверждаем, будто автор не разбирается в предмете или излагает проблему сознания натуралистически. Наоборот. Он излагает все важнейшие аспекты, направления, измерения сознания. Он хорошо знаком со взглядами медиков и психологов на проблему сознания. Очевидным является эрудиция автора в аспектах научного изучения психики и сознания, которая характеризует авторов, лично участвующих в экспериментах. Но все же нас как читателей не покидает чувство, будто что-то не так. Сказывается, наверно, отсутствие четко сформулированной авторской концепции, которую можно было бы анализировать средствами логики. Но в чем все-таки проблема? Казалось бы, в первую очередь в том, что автор предлагает рассказ. Такой способ изложения предмета характеризует, как правило, исторические дисциплины. Он также является характерным для медицины и психологии до эры экспериментальной. Но он не свойственен медицине и психологии как экспериментально обоснованным наукам. Он также не является характерным для аналитической философии современности и ряда направлений исторической науки. В этом плане кантовское изложение представляется более современным.

Далее, в принципе можно полагать, что "первый норматив" А.Г. Спиркиным взят как бы в скобки, — представляется неявно присутствующим, поскольку и сам автор, и читатель, естественно, должны иметь о нем представление. И, действительно, на страницах этой же книги трактовка сознания Кантом уже изложена: "По Канту, "Я мыслю" сопровождает все представления субъекта; собственно "Я" и есть сознание. Кант различает эмпирическое и чисто трансцендентальное сознание, чистую апперцию..." [7]. Однако представление о сознании на этой основе у читателя-неспециалиста таким путем оказывается искаженным. Складывается представление, что у Канта философское понятие сознания выступает точно так же, как и в нормативной трактовке.

Не исключена возможность, что Кант в обиходном языке мог пользоваться "сознанием" как словом, роль которого — быть синонимом "Я". Но в системе теоретической философии он используется — для выражения содержания, которое в системе "второго норматива" передается с помощью "сознания" — целым букетом взаимно связанных понятий. Так, например, во "втором нормативе" принято ссылаться на слова Канта: "...сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня..." [8].

Хотя этот отрывок действительно является переводом текста Канта, тем не менее складывается не совсем правильное представление о трактовке Кантом сознания. Хочу подчеркнуть следующее: в данном случае в форме тезиса предлагается суждение, которому предназначено быть не самостоятельным суждением, а частью доказательства суждения, названного Кантом теоремой. Самой этой теореме еще предшествует постановка проблемы: "Требуемое доказательство должно... установить, что у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение; этой цели можно достигнуть не иначе, как доказав, что даже наш внутренний, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении внешнего опыта" [9]. За этой постановкой проблемы Кант вводит т.н. теорему, а вслед за теоремой — рассуждение=доказательство [10].

Основной пафос Канта, выражаемый в этом доказательстве, мы могли встретить и раньше: "... без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания" [11]. "Этот синтез" в рассуждениях Канта занимает следующее место: "... принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т.е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания" [12].

Эти выдержки приведены мною с целью показать, каким образом понятие сознания у Канта включено в общий ряд множества понятий и там функционирует как нечто, что еще требует доказательства, или по меньшей мере, обоснования. И как нечто, с участием чего формулируется гипотеза, требующая доказательства. Очевидным является и то, что Кант нигде не исходит из сознания (включая понятие сознания) как исходного и основного факта или аксиомы (не нуждающейся в доказательстве), на которую строится система суждений.

Вернемся ко второму нормативному изложению. Здесь подход существенно иной. Автор рассматривает сознание как готовый идеальный предмет, который для того, чтобы его можно было понимать в системе философского знания, нуждается в

многочисленных дефинициях [13, 14, 15].

Для изложения в энциклопедии такой подход целесообразен, так как общим принципом в ней является краткое раскрытие слов=терминов именно в виде рассказа, который состоит из ряда сжатых, более или менее строгих, дефиниций. В изложении А.Г. Спиркина явно превалирует энциклопедический подход.

Почему же кантовский "норматив" выглядит предпочтительнее, и какие признаки спиркинского "нормативного" подхода нас не устраивают?

Первый, вызывающий сомнения, момент состоит в том, что при определении сознания необходимо ввести в одно понятийное поле вместе с сознанием группу родственных ему понятий. Эти понятия тоже даются путем их дефинирования. Образуется такая понятийная канва, в которой психика, сознание, самосознание, эмоциональное сознание и т.п. (перечень здесь не является столь важным и закрытым) занимают места рядом друг с другом. Тем самым вначале создается впечатление, что они — разные явления. Это первоначальное впечатление является мобилизирующим в собственно научном аспекте. Однако постижение специфики сознания в философии таким путем затрудняется. Ведь различение самосознания от сознания или психики от сознания — собственно философская операция, раскрытие в структуре понятия противоположных сторон. Такая операция иногда применяется и представителями некоторых направлений психологии, хотя там иные мотивы. В то же время в естественнонаучном объекте, именуемом сознанием, нет отделяемого от него объекта "самосознание". Примерно так же обстоит дело и с понятием бессознательного. С точки зрения спиркинского подхода оно трактуется как реально существующее явление ("... совокупность психических явлений" [16]). Ему дают определение и т.п. Тем самым блокируют понимание бессознательного как концепта=орудия в работе психолога=консультанта, или психоаналитика. Но разве бессознательное с самого начала не является именно понятием — созданным для анализа психики? Ведь психоаналитик, пытаясь справиться с объяснением психических переживаний пациента, заодно считает нецелесообразным перевод психоаналитических понятий в плоскость понятий психологии и нейрофизиологии памяти (потому что этот перевод дестабилизировал бы его первоначальное понятийное поле и вызывал бы у него самого и у пациента или клиента дополнительные психологические осложнения). Психоаналитик или консультант пользуется понятием бессознательного для обозначения определенного "черного ящика". В трудах же философов, которые пришли к тому, что понятия медиков в той или иной мере все-таки

отражают объективную реальность, бессознательное начинает жить самостоятельной жизнью. Оно ими определяется и описывается. Вернувшись большим кругом в лоно "сознания", оно затем дестабилизирует и первоначальное понятие сознания. Дестабилизирует в том смысле, что мешает характеристике сознания включением, введением понятий современных наук, навязывает понятийный аппарат периода умозрительного развития понятия сознания.

Если кантовское понимание в чем-то поучительно, то прежде всего в том, что показывает сознание как понятие, правильное место которого находится в философском рассуждении и цель которого — быть опознанным и усовершенствованным в ходе философского рассуждения. В этом направлении, как показывает история философии, позже развивались феноменологические и аналитические школы XX века. Если в чем-то и следует упрекнуть наше "нормативное" изложение сознания, то именно в том, что понятие сознания с самого начала дается как определенная аксиома, а не в ходе философского рассуждения.

Оказывается, оно тем самым не вписывается в философские проблемы, которые реально обсуждаются творческими философами XX века. Даже несмотря на то, что культура этого второго "нормативного" изложения и его собственно научная сторона находятся на достаточно высоком уровне.

### Л и т е р а т у р а

1. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1964. — Том 3. — С. 173.
2. Там же, с. 173.
3. Там же, с. 190-191.
4. Там же, с. 192.
5. Кант И, Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1970. — Том 6. — С.371-375.
6. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. — М.: Политиздат, 1972. — С. 78.
7. Там же, с. 22.
8. Кант И. Критика чистого разума... с. 287.
9. Там же, с. 286.
10. Там же, с. 287.
11. Там же, с. 193.
12. Там же
13. Спиркин А.Г. Происхождение сознания. — М.: Госполитиздат, 1960. — С. 7-11.
14. Философская энциклопедия. — М., 1970. — Том 5. — С. 43-48.
15. Там же, с. 171.

# ЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ В КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ ДЖ. РОУЛСА

Р. Ветик

Концепция социальной справедливости Дж. Роулса — заметное явление в современной западной социальной философии. Успех названной концепции во многом основывается на том, что Роулс ввел целый ряд новых логических конструкций и понятий в анализ социальной справедливости. Цель настоящей статьи — представить и обсудить наиболее важные из них.

Роулс приступает к представлению своей концепции с введения понятия “базисная структура”. Он утверждает, что зачастую с термином “справедливости” связывают различные явления: социальные системы, законы, инструкции, отдельные поступки, решения и т.д. По Роулсу, “справедливости” связана прежде всего с “базисной структурой” общества, под которой он подразумевает метод распределения основных прав и обязанностей [1]. К основным относятся важнейшие экономические, социальные, политические и юридические институты общества (например, в капиталистическом обществе конституция, частная собственность, свободная торговля, свобода слова, многогамная семья и т.д.). К “базисной структуре” названные институты относятся не целиком, а лишь постольку, поскольку от них зависит распределение прав и обязанностей в обществе. Ввиду того, что основным объектом справедливости является “базисная структура”, основной задачей концепции социальной справедливости служит формулирование принципов, которым она должна соответствовать. Эти принципы показывают, как распределяются “примарные блага”, к которым Роулс относит основные права и свободы, власть, авторитет, возможности, достижения успеха, доходы и благополучие. Согласно Роулсу, “примарные блага” — это вещи, которыми каждый рациональный индивид хочет обладать невзирая на рациональный план его жизни [2].

Оценивая эти исходные моменты концепции Роулса, сразу возникает вопрос: как обеспечить справедливость сформулированных в отношении к базисной структуре принципов справедливости также и по отношению к каждому отдельному индивиду? Роулс, естественно, видит здесь проблему и предлагает сле-

дующее ее решение. Он различает справедливость трех видов, которые обозначает терминами “полная процедурная справедливость”, “неполная процедурная справедливость” и “чисто процедурная справедливость” [3]. Полная процедурная справедливость возможна в такой ситуации распределения, где присутствуют независимые критерии как в части справедливости результатов распределения, так и в части процедуры, которая должна привести к справедливому результату. В качестве примера можно привести распределение торта между определенным множеством людей, где предполагают, что справедливо такое распределение, при котором все участники получают по равному куску, причем справедливость процедуры обеспечивается тем, что последний кусок достается тому, кто разрезал торт.

С неполной процедурной справедливостью мы имеем дело тогда, когда имеется независимый критерий в части справедливого результата, но отсутствует однозначная процедура, приводящая к этому результату. В лучшем случае можно утверждать, что с помощью определенной процедуры возможно добиться справедливого результата. Здесь Роулс в качестве примера приводит уголовный процесс, процедура которого направлена на достижение справедливого результата, но который, однако, не обеспечивает этого во всех случаях. В части чисто процедурной справедливости независимый критерий в отношении справедливости результата распределения отсутствует, но имеется критерий для самой процедуры. В качестве примера Роулс приводит игру в рулетку, где пари считается справедливым независимо от ее результата. В отношении результата здесь нет самостоятельного критерия, и в условиях, когда процедура справедлива, он считается также справедливым, каким бы он фактически ни был.

Концепция социальной справедливости Роулса, вытекающая из базисной структуры и направленная на нахождение ее принципов, предполагает, таким образом, что социальная справедливость — это чисто процедурная справедливость. “Интуитивно говоря, идея заключается в том, чтобы создать такую социальную систему, в рамках распределения которой результаты были бы справедливыми, какими бы они ни были” [4]. Но в таком случае встает вопрос: для чего нужны еще два предложенных Роулсом принципа справедливости? Они же направлены на перераспределение результатов распределения! Если социальная справедливость — это чисто процедурная справедливость, то может быть следовало бы лишь ограничиться описанием исходной ситуации как процедурной реконструкцией социальной справедливости? К чему же еще договорная теория, теория рациональных выборов и т.д.? По нашему мнению, здесь мы имеем дело с противоречием в предпосылках, ибо, с одной стороны, предпола-

гается, что социальная справедливость — это чисто процедурная справедливость, а с другой, — формулируются принципы справедливости, направленные на перераспределение исходя из результатов последнего.

Непонятным остается, как исходя из данных предпосылок можно провести в жизнь запланированную антиутилитаристскую программу? Если основным объектом социальной справедливости считать не результаты распределения, а правила игры, то обеспечение принятия во внимание различия между конкретными индивидами, по меньшей мере проблематично. Роулс стремится преодолеть эту проблему своей трактовкой общества. “Базисная структура является системой правил, которая определяет схему конкретных поступков, приводящих людей к кооперации с целью производства большего количества благ, и фиксирует место каждого в ней” [5]. Следовательно, общество — это кооперативное предприятие: “Справедливость как честность интерпретирует общество как кооперацию в целях взаимной выгоды” [6]. С одной стороны, здесь налицо идиллический мотив непротиворечивого общества в стиле Руссо в традициях теории договора, а с другой, — мотив кооперации теорий рациональных выборов, представление об обществе как об игре с ненулевой суммой, где все стороны выигрывают при использовании определенной кооперации. Однако возможность с помощью такой конструкции добраться до каждого отдельного индивида в реальной жизни сомнительна.

Наиболее общее определение справедливости в трактовке Роулса звучит следующим образом: “Свобода и возможность успеха, доходы и благополучие следует распределять поровну до тех пор, пока неравное распределение благ (одного или всех) не окажется полезным тем членам общества, которые достигли наименьших успехов в жизни” [7]. В дальнейшем рассуждении Роулс уточняет, что общий принцип справедливости подразделяется на два подвида:

1. Принцип равной свободы: каждый человек имеет равные права на наибольшую свободу, согласованную с такими же свободами других людей.

2. Принцип различия: экономическое и социальное неравенство следует распределять так, чтобы

- а) это было полезно всем и прежде всего наименее благополучным;

- б) общественные позиции и должности были доступны всем [8].

Задачей указанных принципов является регулирование тех социальных структур, посредством которых в обществе распределяются блага и обязанности, причем каждый принцип реали-



зуется в различных сферах. Первый принцип связан с политическими и гражданскими свободами: свобода мыслей и слова, свобода голосования, свобода быть избранным и т.д. Второй — с распределением экономических благ и с институтами власти и ответственности. Поскольку принципы справедливости содержат противоположные требования, то есть первый принцип требует равенства, тогда как второй оправдывает неравенство для отдельных случаев, то для тех случаев, когда названные принципы в реальной жизни вступают в противоречие, необходимы правила, способные эти противоречия решить. Роулс называет их правилами приоритета и приносит принцип серийности, на основе которого принцип “равной свободы” имеет приоритет перед принципом “различия”, а в рамках принцип “различия” б имеет приоритет перед а. Когда в реальной жизни между принципами справедливости возникает противоречие, они должны быть реализованы в последовательности, заданными условиями приоритета.

Таким образом, в справедливом обществе наиболее важным является принцип “равных свобод”. Этому принципу следует отдавать предпочтение при любых условиях. “Свободу можно ограничивать только ради нее самой, свобода, меньшая равной, допустима, если она сменяет еще меньшую свободу” [9]. По мнению Роулса, трагика современного общества заключается в том, что зачастую жертвуют свободой в угоду материальным ценностям. В его “хорошо организованном обществе” люди предпочитают быть свободными несмотря на соблазнительность материальных благ, доступных при отказе от свободы. Отказ от свободы угрожает гармонии отношений общества как целого. Трактую свободу, следует, по Роулсу, различать три момента: свободный субъект, ограничения, от которых свободны, и то, что субъект волен делать или не делать. Роулс связывает свободу прежде всего с политическими и правовыми принципами: свобода — “определенная структура институций, система публичных норм, которые устанавливают права и обязанности” [10]. Принцип “свободы” следует понимать системно, не в качестве отдельной свободы, ибо безграничный рост одной свободы может причинить вред другим.

Новизна концепции Роулса проявляется прежде всего в принципе “различия”. Он исходит из того, что общество не может существовать без неравенства в распределении материальных благ и должностей, а также без неравенства возможностей достижения успеха. Причины здесь как биологического, так и социального характера: люди обладают разными способностями и наклонностями, они происходят из различной среды и т.п. Поскольку в обществе существует относительная ограниченность

материальных ценностей, то возникает и проблема их распределения. По мнению Роулса, распределение справедливо тогда, когда оно руководствуется релевантными с точки зрения морали критериями. Биологические и социальные свойства людей с точки зрения морали нерелевантны, ибо они случайны, то есть люди их не заслужили. Поскольку эти случайные обстоятельства в значительной мере воздействуют на распределение, справедливое распределение должно быть направлено на то, чтобы компенсировать продиктованное случайными обстоятельствами неравенство. Следует найти "такую концепцию справедливости, которая элиминировала бы случайность природных способностей ... в распределении политических и экономических благ" [11]. Поэтому блага следует распределять таким образом, чтобы они расширяли прежде всего ожидания добившихся малого в жизни людей: "Завышенные ожидания достигших большего в жизни групп общества оправданы лишь тогда, когда являются частью схемы, направленной на увеличение ожиданий тех людей, которые добились в жизни меньших успехов" [12].

Таким образом, Роулс требует не абсолютно равного распределения, а лишь того, чтобы распределение было полезно всем и прежде всего тем, кто добился меньшего в жизни. Равным распределение может быть лишь в идеале, реальная жизнь устанавливает здесь свои ограничения, ибо зачастую неравноправное распределение оказывается инструментом улучшения общих перспектив для всех членов общества. Роулс приводит следующий пример. В процессе распределения рабочий и предприниматель находятся в неравном положении. Однако это справедливо, если повышенные ожидания предпринимателя улучшают и перспективы рабочего. Предприниматель должен обладать повышенными ожиданиями, в противном случае трудно добиться динамичности роста экономики. Предприниматель, не имеющий повышенных ожиданий, не будет, например, вводить рискованные технологические новшества в силу отсутствия уравнивающего опасность банкротства фактора. В конечном счете быстрый экономический рост полезен как предпринимателю, так и рабочему.

Мы обращаем здесь внимание на два, по нашему мнению, наиболее существенных противоречия в трактовке Роулса принципов справедливости. Первое противоречие носит логический характер. Роулс утверждает, что врожденные способности с точки зрения морали случайны и тем самым нерелевантны как основание для неравного распределения. Но, с другой стороны, Роулс оправдывает неравное распределение, ибо оно стимулирует наиболее способных реализовывать свои таланты. Можно ли отсюда заключить, что более способные действительно имеют пра-

во на большую долю при распределении благ?

Второе противоречие. Как все-таки толковать элиминирование врожденных различий при распределении? Здесь уместно сравнение с соответствующей трактовкой Маркса в "Критике политической экономии": "... естественное неравенство людей в распределении есть основа их социального равенства" [13]. Здесь противопоставляются два подхода, две трактовки: Роулс при разъяснении функционирования общественных явлений исходит из моральных оценок и считает целью распределения возможно более полную компенсацию различий; Маркс исходит из экономических законов, из распределения как компонента воспроизводства, в котором равенство означает не компенсацию, а введение определенной меры, необходимой для нормального функционирования воспроизводства на определенном уровне общественных отношений. Основание неравенства Маркс усматривает не в распределении, а в производстве, и его преодоление возможно путем реорганизации не только отношений распределения, но прежде всего производственных отношений.

В советской литературе требование компенсации природных и социальных различий между людьми в концепции Роулса иногда называют отказом от понятия "заслуга". "В своей теории справедливости Роулс исходит из общей для буржуазной общественной мысли установки, что причина социального неравенства кроется в естественных различиях между людьми. Но он считает морально неоправданным социальное неравенство, порождаемое такими причинами. Отсюда следует его отказ от критерия личной заслуги в качестве основания, оправдывающего неравное распределение основных материальных и духовных благ" [14]. По нашему мнению, такое толкование носит упрощенный характер. Автор указанной точки зрения Минеотайте сравнивает трактовку Роулса с аристотелевской и приходит к выводу, согласно которому концепция справедливости Аристотеля исходит из понятия "заслуга", а Роулс отрицает его [15]. Мы полагаем, что дело, пожалуй, обстоит как раз наоборот. Новизна аристотелевского подхода как раз в том и состоит, что он привнес в концепцию справедливости формальный элемент, различал уравнительную и распределительную справедливость и анализировал их порознь. Конечно, если исходить из того, что согласно концепции распределительной справедливости Аристотеля должны существовать рабы и рабовладельцы (а тем самым и более и менее "заслуженные" люди, члены общества), то вполне естественно, что "заслугу" в этом смысле Роулс отрицает. Если же за основу принять уравнительную справедливость, то можно сказать, что именно здесь Аристотель отрицает заслугу, а Роулс вводит ее. По Аристотелю, в контексте уравнительной

справедливости необходимо создать эквивалент, имеющий равное для всех значение и являющийся упорядочивающим мерилom общественных отношений. По Роулсу, в рамках уравнилельной справедливости не все равны, в привилегированном положении находятся добившиеся меньших успехов члены общества (распределять следует так, чтобы полезно было в первую очередь им). Тем самым достижение меньшего в жизни можно считать известной "заслугой", ибо она является одной из основ неэквивалентной организации отношений распределения. Стало быть, в тривиальном значении Роулс и в самом деле отказывается от понятия "заслуга". Однако в более глубоком значении он привносит как раз новые "заслуги".

Для подкрепления своей нормативной теории Роулс представляет три самостоятельные аргументации:

а) аргументация, основывающаяся на методологии "рефлексивного равновесия";

б) аргументация, основывающаяся на анализе "первоначального положения" как процедурной реконструкции принципа справедливости;

в) кантовская интерпретация принципа справедливости. Два первых анализа непосредственно связаны с теорией рациональных выборов, реализуя различные ее грани, третий анализ связывает справедливость с автономным самоопределением рационального индивида.

В части методологии "рефлексивного равновесия" Роулс исходит из того, что принципы социальной справедливости должны соответствовать как общей теории морали, так и моральному чувству людей. По мнению Роулса, эти различные аспекты объединяются с помощью методологии "рефлексивного равновесия", в которой он усматривает альтернативу, с одной стороны, утилитаризму, в тени своей "научности" фактически оказывающемуся с точки зрения нашего морального чувства во многом неприемлемым, ибо позволяет обществу в отношении отдельного индивида чересчур многое, и с другой стороны, интуитивизму, который хотя и исходит из морального чувства, однако научно малопритязателен, призывая к отказу от поисков критериев достоверности в философии морали.

Несмотря на то, что концепция Роулса претендует на преодоление односторонности утилитаризма и интуитивизма, по своим исходным позициям она относится к традициям этического натурализма. Например, он утверждает, что "философия морали представляет собой попытку описать потенциал нашей морали, чувство справедливости" [16], данное человеку от природы. Разъясняя свою позицию, Роулс сравнивает этику с лингвистикой, целью которой, по мнению Роулса, является различение в

языке правильных и неправильных предложений (как это пытается делать Н. Хомский в генеративной грамматике). Аналогичная задача якобы стоит и перед философией морали. В повседневной жизни люди пользуются разговорной речью и чувством морали интуитивно, задача лингвистики и этики — описывать их теоретически. Поскольку в рамках обыденного сознания это сделать невозможно, необходимы идущие глубже теоретические конструкции. Методология “рефлексивного равновесия” как раз и является одной из таких конструкций. Чувство морали присуще большинству людей, поэтому этика должна изучать его так же, как лингвистика изучает языковую способность людей. Если лингвистика различает правильные и неправильные предложения, то задачей этики является изучение того, в каких случаях чувство морали отвечает интересам людей и чем ограничить чувство морали.

Основой рефлексивного равновесия являются обдуманное суждения и моральные принципы. В обдуманных суждениях наше моральное чувство выражается без искажений, ибо эти суждения выводятся в состоянии равновесия, которое не нарушается ни страхом, ни гневом, ни завистью, ни чем-либо иным подобным. В состоянии равновесия человек “согласует” свои обдуманные суждения и моральные принципы, что состоит в упрощении или приспособлении то одной, то другой стороны до тех пор, пока не достигается взаимосоответствие обдуманных суждений и концепции морали. Такое состояние Роулс и называет “рефлексивным равновесием”. Наиболее важным он считает открытость методологии “рефлексивного равновесия” изменениям и ее конструктивный характер; то, что в его рамках нравственность рассматривается как постоянно развивающееся явление, в связи с чем должны развиваться и наши обдуманные суждения и моральные принципы. Именно в этом смысле, по мнению Роулса, методология “рефлексивного равновесия” служит возможностью преодоления отчужденности нормативности от научности.

Во введении понятия “первоначальное положение” Роулс видит следование традициям теории договора. Первоначальное положение — это гипотетическое положение, в котором рациональные индивиды избирают принципы справедливости базовой структуры и обязуются их придерживаться. По мнению Роулса, теория договора по сравнению с другими теориями обладает рядом достоинств:

а) она позволяет трактовать принципы справедливости в рамках теории рациональных выборов;

б) поскольку мы имеем дело с договором, то принципы справедливости могут быть обязательны для участников договора, чем обеспечено их внедрение в жизнь;

в) поскольку договор носит добровольный характер, он обеспечивает интегрированность всех членов общества, в том числе и наиболее отсталых среди них, в общественном труде.

В рамках концепции "первоначальное положение" Роулс стремится доказать, во-первых, то, что описанные им условия первоначального положения являются именно теми подходящими условиями, в которых необходимо избирать принципы справедливости, и, во-вторых, то, что в описанных условиях необходимо избрать принципы справедливости, предложенные Роулсом.

Для решения первой проблемы Роулс вводит принцип "ширмы неведения", на осмыслении которого стороны договора не должны ничего знать ни о своем собственном состоянии, ни о состоянии других в будущем обществе: возраст, пол, класс, раса и т.п., то есть нельзя знать такие факты, которые могли бы обусловить беспристрастность при выборе. "Ширма неведения" исключает эгоизм и возможность различать общие и личные интересы. Для осуществления выбора все же что-либо знать необходимо, ибо в противном случае нет ничего, на основе чего можно было бы совершать выбор. По мнению Роулса, стороны соглашения в первоначальном положении должны знать основные факты экономической жизни и психологии. Такое положение и обеспечивает выбор справедливых принципов базовой структуры.

Для решения второй проблемы Роулс использует методологию рефлексивного равновесия. Он утверждает, что в первоначальном положении разумно избирать такие принципы справедливости, реализация которых максимизировала бы количество причитающихся каждому индивиду основных благ. Поскольку его принципы делают это наилучшим образом, рационально выбрать именно их. Нерациональным было бы выбрать, например, принципы утилитаризма, ибо они не исключают, например, рабства для некоторых, если оно полезно для общества в целом. Поскольку в первоначальном положении никто не знает своего положения в будущем обществе, было бы нерациональным рисковать рабством.

Третью аргументацию Роулс называет кантианской интерпретацией принципов справедливости. Ввиду того, что введенное второй аргументацией первоначальное положение гипотетично, встает вопрос: каким образом заключенное в гипотетической ситуации соглашение может быть обязательно в реальной жизни? В кантианской интерпретации Роулс и стремится показать, что его принципы справедливости имеют и общетеоретическую основу. Как известно, Кант связывал рациональность с автономией: если индивид свободен (от чувственности), то его волю определяет чистая рациональность. Роулс стремится показать

условия первоначального положения в качестве гарантов автономии индивида. Индивид поступает автономно, когда это отвечает принципам, избранным в ситуации, процедурно копирующей социальную справедливость [17]. Таким образом, когда в первоначальном положении мы избираем предложенные Роулсом принципы справедливости, мы выступаем в качестве автономных и рациональных индивидов, ибо ширма неведения исключает при выборе личные мотивы и является основанием для универсальности принципов справедливости.

### Л и т е р а т у р а и п р и м е ч а н и я

1. Cf: Rawls, J. A theory of Justice. — Cambridge, 1971. — P. 7.
2. Cf. ibidem. — P. 62.
3. Ibidem. — P. 85.
4. Ibidem. — P. 85.
5. Ibidem. — P. 84.
6. Ibidem. — P. 89.
7. Ibidem. — P. 68.
8. Ibidem. — P. 60.
9. Ibidem. — P. 302.
10. Cf. ibidem. — P. 202.
11. Ibidem. — P. 15.
12. Ibidem. — P. 15.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46, ч. 2. — С. 189.
14. Миннеотайте Г. Теория справедливости Дж. Роулса // Этика и идеология. — М., 1983. — С. 93.
15. См.: Там же, с. 92.
16. Rawls, J. A theory of Justice. — Cambridge, 1971. — P. 46.
17. Cf. ibidem. — P. 252.

# ПРИРОДА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ

Л. Н. Столович

Проблема эстетических категорий начала разрабатываться в нашей эстетике с середины 50-х годов, когда непосредственным предметом исследования стало эстетическое отношение человека к миру в его целостности и в конкретных проявлениях, что, как известно, и вызвало дискуссию о сущности эстетического. Правда, в первый период дискуссии, до середины 60-х годов, внимание эстетиков было направлено главным образом на само эстетическое отношение и его методологическую интерпретацию. И хотя немало писалось об эстетических категориях, научно-категориальный аппарат эстетики еще не изучался в должной мере. Более того, в некоторых работах по эстетике не проводилось четкого различия между самими эстетическими и художественными явлениями и их категориальным осмыслением. Только тогда, когда эстетика накопила значительный материал и исследовательский опыт в изучении эстетического отношения и его разновидностей, отражаемых в категориях “эстетическое”, “прекрасное”, “трагическое”, “комическое”, “идеал”, “вкус”, “искусство” и т.д., теоретики приступили к рассмотрению эстетических категорий как инструмента эстетического исследования в историческом и системно-логическом планах. Об этом свидетельствовал ряд книг и статей, специально посвященных эстетическим категориям, и дискуссия, возникшая в этой связи. Предлагаемая вниманию читателя статья посвящена некоторым методологическим проблемам изучения эстетических категорий.

Сам термин “эстетическая категория” показывает диалектически противоречивую природу этого понятия. С одной стороны, это категория, такая же, как и в любой другой области знания, представляющая собой отражение наиболее существенных связей и закономерностей в чрезвычайно обобщенных и основополагающих понятиях, играющих особую роль в системе определенного научного знания и являющихся в то же время инструментом последующего познания. С другой стороны, это эстетическая категория, которая отличается от категорий другого рода своим специфическим предметом отражения.

Таким предметом для эстетических категорий выступает сфера эстетического отношения человека к действительности. В



этих категориях осуществляется понятийное осмысление эстетического мироотношения, его теоретическое самопознание при помощи аппарата категориального мышления.

Наиболее абстрактной и коренной эстетической категорией многие исследователи, придерживающиеся подчас различных взглядов на сущность эстетического отношения, считают категорию "эстетическое". [1] Правда, этому мнению противостоит иное понимание, выраженное А.Ф. Еремеевым. Рассматривая употребление термина "эстетическое" в литературе по технической эстетике, по эстетическому воспитанию и в теоретической эстетике, А.Ф. Еремеев констатирует отсутствие однозначности в его понимании и на этом основании сравнивает понятие "эстетическое" с понятием "эфир" в физике, полагая, что первое должно "сойти со сцены", как второе, поскольку оно не находит реального подтверждения практикой. [2] Вместе с тем, называя категорию эстетического "гиблым перекрестком", автор книги тут же оговаривается: "Однако сказанное не должно привести нас к мысли о том, что понятие "эстетическое" нужно отвергать с порога, что оно изжило себя". [3] Более того, он на протяжении всей книги не может не пользоваться им больше, чем каким-либо другим, ибо предмет его исследований — "природа эстетических модификаций". И ко всем другим определениям эстетического, критически рассматриваемым в книге, А.Ф. Еремеев не может не прибавить свое определение как "универсальной гармонизации". [4]

Категорию эстетического нельзя ликвидировать, как наступить на солнечный зайчик. Можно, конечно, затемнить сам источник света. Для "эстетического" — это эстетическое отношение человека к миру. Но следует ли этим заниматься эстетике? Категория "эстетическое" есть ни что иное, как отражение сущности эстетического отношения человека к действительности. И различные, а часто и взаимоисключающие друг друга, интерпретации этой категории обусловлены различными концепциями эстетического отношения. Категория "эстетическое" разделяет судьбу всех категорий, включая такие, как "материя", "движение", "время", "пространство". Их разная трактовка в различных философско=теоретических системах выражает разное понимание отражаемого ими объекта.

Обозначая эстетическое отношение человека к миру, категория эстетического носит действительно чрезвычайно широкий и абстрактный характер, совпадая по объему с предметом эстетики, и его конкретизация предполагает множество других категорий и понятий, которые не случайно называются "эстетическими". Эстетическое мироотношение имеет как объективную, так и субъективную стороны. В соответствии с этим существуют два

типа эстетических категорий: категории объекта эстетического отношения и категории субъекта этого отношения. К первому типу принадлежат традиционные эстетические категории прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного, трагического и комического, а также обобщающие их категории “эстетическое свойство”, “эстетическая ценность”, “эстетическая антиценность”. Ко второму — категории, характеризующие эстетическую активность субъекта: эстетическая потребность и способность, эстетическая оценка и установка, эстетическое воспитание и переживание, эстетический вкус и идеал, эстетическая деятельность и творчество, эстетические суждения и взгляды.

В некоторых работах эти два типа эстетических категорий именуются как “объективные категории” и “субъективные категории”. [5] Мы не можем принять такую терминологию, поскольку она дает повод полагать различный гносеологический статус категорий, определяющих объект и субъект эстетического отношения. На наш взгляд, нельзя рассматривать категории эстетического объекта как “категориальные состояния объективной действительности”. [6] Любая категория есть понятийное отражение определенного объекта познания и поэтому она является единством объективного и субъективного, будучи видом субъективного отражения объективной действительности, — вещественной, социальной, психологической. [7] Эстетические категории не исключение. И категории эстетического объекта есть понятия, отражающие существенные стороны эстетической реальности, и категории эстетического субъекта также призваны выявить объективные закономерности различных видов и проявлений эстетического сознания, выступающих в данном случае также, как объект категориального познания.

Субъект эстетического мироотношения всегда деятелен и активен. Однако в одних случаях — это деятельность эстетического созерцания, освоение уже существующих эстетических ценностей; в других — это творчество, создающее новые эстетические ценности в различных сферах человеческой практики — в труде, в быту, в поведении, в общественной деятельности. Среди этих форм объективации эстетического сознания важнейшее место принадлежит искусству, которое объединяет объект и субъект эстетического отношения, поскольку оно и отражает объективную эстетическую реальность и выражает реальность субъективную. На основе же этого отражения и выражения создается новый вид эстетической реальности — художественное произведение, обладающее художественной ценностью.

Поэтому эстетика включает в свою категориальную систему подсистему категорий, отражающих возникновение, бытие и

развитие, а также функционирование искусства. Это категории “художественное творчество”, “художественное произведение”, “художественная ценность”, “художественное развитие”, “художественное направление”, “художественное восприятие”, “художественная функция” и т.п.

Искусство, как известно, изучается не только эстетикой. Его исследуют и такие науки, как искусствознание, литературоведение, музыковедение, киноведение и т.д. Каждая из этих дисциплин имеет свой категориальный аппарат, служащий для познания того или иного вида искусства. Эстетические же категории дают возможность постигнуть общие закономерности художественной деятельности, а также обнаружить ее место в эстетическом мироотношении человека.

Эстетические категории, отражающие общие закономерности возникновения, развитие и воздействие искусства не случайно в большинстве случаев характеризуются в своей специфике прилагательным “художественное”. Даже когда мы пользуемся такими категориями, как “реализм” или “романтизм”, мы безусловно подразумеваем художественный реализм, в отличие, скажем, от философского, и художественный романтизм, в отличие, например, от экономического. Не касаясь дискуссии о соотношении эстетического и художественного, которая идет в нашей эстетике, мы хотели бы обратить внимание на нетождественность понятий “искусство” и “художественное”. Не всякое произведение искусства является в полной мере художественным, обладающим художественной ценностью. Искусство может иметь и внехудожественные аспекты рассмотрения — как иллюстрация тех или других научных положений, как объект реставрации, как предмет утилитарного использования. Искусство же, выступающее как предмет эстетического исследования, непременно берется в своем художественном качестве. Эпитет “художественное” и есть знак принадлежности, причастности к эстетической сфере.

Именно потому, что художественное отношение к действительности есть проявление отношения эстетического, категории художественного подразделяются на те же два типа, что и общэстетические категории: категории художественного объекта (художественное произведение, художественный образ, художественная структура, художественная ценность, художественное содержание, художественная форма, художественное направление и т.д.) и категории субъекта художественного отношения. Последние характеризуют как субъект художественного творчества — художника (категории художественного творчества и его компонентов), так и субъект художественного восприятия (художественное восприятие и переживание,

художественный вкус, художественный идеал, художественное воспитание, художественные взгляды).

Обратим внимание на то, что к категориям субъекта эстетического отношения и специально художественного отношения причисляются эстетические и, соответственно, художественные взгляды. Эстетические и художественные взгляды представляют собой крайне рационализированный и обобщенный уровень эстетического отношения человека к миру, стоящий на границе другого типа мироотношения — научно-теоретического. На самом деле, когда мы не просто переживаем восприятие прекрасного явления, но формулируем в понятиях наше понимание прекрасного, мы уже, по сути дела, переступаем грань, отделяющую непосредственно эстетическое отношение от теоретико-эстетического, ценностное — от аксиологического (т.е. теоретико-ценностного).

Буквально на грани практически-эстетического и теоретико-эстетического отношений находится то, что можно назвать “поэтической эстетикой”. В произведениях искусства, в особенности в поэзии, нередко встречаются попытки художественно-теоретически осмыслить сам процесс творчества (например, стихотворение А. Пушкина “Пророк” или “Поэт”, В. Маяковского “Разговор с фининспектором о поэзии”), поэтически сформулировать определенное понимание прекрасного (вспомним слова А. Блока:

“Сотри случайные черты —

И ты увидешь: мир прекрасен” [8];

или стихи О. Мандельштама:

“... красота — не прихоть полубога,

А хищный глазомер простого столяра” [9]).

Определения прекрасного в поэзии находятся как бы между философской эстетикой и собственно искусством. Они не претендуют на теоретическое постижение красоты в ее всеобщности. Но они характеризуют отдельные особенности прекрасного, как и других эстетических категорий, притом теоретическое осмысление сливается с созданием художественно-прекрасных образов.

Эстетическое мироотношение, таким образом, само идет к своему самосознанию и самопознанию. Но это самосознание и самопознание — не самоцель. Словесно-понятийная форма эстетической оценки включается затем в непосредственный процесс эстетического восприятия и творчества, корректируя и подчас направляя его.

Эстетика и возникает на основе эстетических и художественных взглядов человека, разрабатывая и интерпретируя их и приводя их в определенную систему. Словесные обозначения различных состояний эстетического сознания и его объекта эстетика возводит в ранг эстетических категорий. "В отличие от самых общих философских категорий, таких, например, как "бытие", "случайность", "необходимость", которые не имеют в своей основе какого-либо вполне конкретного и непосредственного чувственного, предметного прообраза, категории эстетики первоначально означали какие-либо отдельные предметы или чувственные ощущения. — Пишут в заключении своего труда по истории целого ряда эстетических категорий А.Ф. Лосев и В.П. Шестаков. — Лишь с развитием общественной практики, с дифференциацией эстетического сознания эти термины утрачивают свое первоначальное чувственно-предметное значение. Сначала они получают переносный смысл, но постепенно этот метафорический оттенок все более и более "стирается" в них, и в конце концов чувственный образ превращается в универсальную эстетическую категорию, посредством которой обозначают либо сущность искусства, либо сущность эстетического восприятия, либо функциональное назначение определенных форм искусства и т.д." [10] Автор этих строк предпринял попытку на основе этимологического анализа реконструировать генезис слов, обозначающих понятие прекрасного в различных языках. Это исследование показало, что слово "прекрасное" возникло на пересечении двух потоков слов, один из которых представляет собой обозначение чувственно-конкретных качеств предметов и явлений, а другой — эмоционально-оценочное, практически-ценностное к ним отношение. [11]

Слова, которыми обозначаются эстетические оценки и воззрения, фиксируют различные особенности эстетического отношения. Притом, часто в каждом языке возникает целое семантическое поле, множество слов, синонимически определяющих общее представление или понятие. Синонимами прекрасного в русском языке являются слова красота, великолепное, дивное, чудесное, изумительное и т.д. Имеются исследования о понятийном поле прекрасного во французском языке [12] и в немецком языке [13]. Некоторые из слов, входящих в семантическое поле, и становятся терминами образующихся понятий, которые в своей системообразующей роли впоследствии обретают статус категории.

Существует немало примеров того, как столетиями жившее слово только сравнительно недавно стало термином для обозначения эстетической категории. Слово "вкус", издавна именовавшее одно из ощущений, а также пристрастие, предпочтение

чему-либо, только в XVII веке стало обозначать эстетическую категорию; только в XIX веке слово "ценность" стало философской категорией, а затем в одной из своих модификаций — и эстетической категорией — "эстетическая ценность". С другой стороны, развитие эстетической теории, обобщающей практику эстетической и художественной культуры, требует образование нового термина для наименования новой категории. Иногда таким термином выступает слово, заимствованное из другого языка ("трагическое" и "комическое" в европейские языки перешло из древнегреческого). Слово "эстетика" было создано А.-Г. Баумгартеном для обозначения особой философской науки, а вслед за этим появилось и "эстетическое" как новая категория, которая выражала научную потребность обозначить единство между понятиями, относящимися к сфере эстетического отношения человека к действительности.

Столетиями говорят и пишут о красоте, о трагическом, комическом, об искусстве и т.д. Притом, даже споря о сущности категорий, обращаются к одним и тем же словам в убеждении, что они таят в себе раз навсегда данный категориальный смысл. Эстетические категории, действительно, фиксируют определенные типы и формы эстетического отношения человека к миру, определенные структурные связи как в объекте, так и в субъекте этого отношения. Поскольку эти типы, формы и структурные связи сохраняются в течение длительного времени, эстетические категории, закрепленные исторически возникшим термином, кажутся неизменными. Вместе с тем обращение к истории эстетических категорий показывает не только множество их различных интерпретаций, но и реальное их развитие, обусловленное развитием эстетической и художественной культуры и культуры самого философско-теоретического исследования. [14]

Было бы неверно представлять возникновение и движение эстетических категорий только в результате имманентного эстетического самосознания. Эстетические категории — не просто словесно фиксируемые эмоциональные оценки, как полагал Бенедетто Кроче и на этом основании отказывал им в способности образовать целостную систему. [15] Эти категории есть также результат взаимодействия эстетики с другими областями знания и прежде всего с философией. Немыслимо никакое определение объекта эстетического отношения без таких философских категорий, как "объект", "свойство", "ценность", "свобода", "общее", "отдельное", "содержание", "форма" и т.д. Целый ряд категорий субъекта эстетического отношения являются симбиозом эстетики и психологии — "эстетическое восприятие", "эстетическое чувство", "эстетическая способность". Соединением эстетики и социологии рождены категории, отражающие

взаимоотношение искусства и общества, такие, как "народность искусства", "классовость искусства", "национальное своеобразие искусства". Буквально на наших глазах появились понятия "эстетическая информация", "эстетический знак", объясненные успехом теории информации и семиотики. Категориальный статус понятия зависит не только от его роли в определенной системе знаний — в данном случае в эстетике, — но и от включенности этой области знаний в более широкую систему Науки.

Взаимосвязь эстетики с другими областями знаний позволяет не только обнаружить общность эстетических категорий с категориями других научных дисциплин, но и специфические особенности первых. Эстетика становится способной различать эстетические категории прекрасного, трагического, комического от психологических понятий "приятное", "ужасное", "смешное". Эстетические категории обладают качественным своеобразием и тогда, когда в них "переплавляются" категории других наук: "эстетическое свойство" — это свойство особого рода; "эстетическое восприятие" — это не восприятие в обычном психологическом понимании; "художественное познание" — это познание особого типа; "эстетический знак" — это специфическое семиотическое явление и т.д. и т.п.

Изучение эстетических категорий осуществляется в различных аспектах в соответствии с многогранностью самого эстетического отношения и природой категориального знания. Эстетические и художественные явления предлагают для своего изучения такие подходы, как гносеологический и аксиологический, психологический и социологический, теоретико-информационный и семиотический, кибернетический и системный, соответствующие познавательному, ценностному, психологическому, социальному, информационному, регулятивному аспектам эстетического отношения, аспектам, образующим целостную систему.

Результаты эстетического познания кристаллизуются в эстетических категориях, в их обогащении и дальнейшем движении. Поэтому для успешного развития эстетики необходим учет закономерностей самого категориального аппарата эстетической теории и его совершенствование. При этом необходимо проводить четкое различие между исследованием самой категории и изучением ее объекта. Хотя последнее предполагает и первое, но исследование эстетических категорий является также самостоятельной задачей методологии эстетики. Необходимы различные аспекты изучения эстетических категорий. Наметим важнейшие из них:

— исторический аспект, учитывающий историю той или иной категории, ее возникновение и закономерности развития;

— гносеологический аспект, в котором выражено познавательное значение эстетических категорий;

— аксиологический аспект, исходящий из того, что эстетические категории обладают оценочным характером, являются рациональной формой эстетических оценок; [16]

— социальный аспект, в котором рассматривается взаимоотношение эстетических категорий, с одной стороны, и явлений общественной жизни, а также отражающего их сознания (например, общественных идеалов), с другой, социальная детерминация эстетических категорий;

— семиотический аспект, в котором исследуется связь между содержанием категории и обозначающим ее термином, [17] а также возможности модельных представлений структуры категории и взаимоотношения между категориями;

— логический аспект, предполагающий исследование логической стороны эстетических категорий, в особенности их определение и классификацию;

— системный аспект, учитывающий системную связь между категориями эстетики, системное отношение между эстетическими категориями и категориями других областей знания;

— феноменологический аспект. Вопрос о его возможности и необходимости в марксистской эстетике был поставлен Е.Г. Яковлевым. По его словам, “феноменологический аспект категорий следует понимать как обнаружение многообразия проявления сущности в формах существования тех или иных эстетических явлений”. Притом, “такое понимание принципиально отличается от понимания феномена, например, у Гегеля или Канта и тем более у Гуссерля”. [18] В целом мы разделяем такую точку зрения на феноменологический аспект, конкретизируя ее в следующем отношении. Феноменологический подход при изучении эстетических категорий предполагает их конкретизацию в двух планах: во-первых, соотносённость с определенной сферой бытия и сознания (например, категория прекрасного обнаруживает свое своеобразие применительно к области природы, общественной жизни, человека и его деятельности, искусства); во-вторых, дифференциацию эстетической категории в различных модификациях (категория прекрасного проявляется в таких понятиях, как “красивое”, “грациозное”, “изящное” и т.п.).

— Герменевтический аспект, представляющий собой выявление категориальных отношений в художественных и внехудожественных текстах, в том числе и в самой действительности. Речь идет о реконструкции эстетических категорий в эстетических воззрениях писателей, художников (так, Б.Г. Рейзов реконструирует теорию прекрасного у Стендаля [19]), о категориальном осмыслении тех или других художественных произ-



ведений или отдельных образов (см. анализ сущности трагического у Шекспира, превосходно осуществленный А.А. Аникс-том [20]), а также жизненных явлений, образов жизни, различных видов человеческой деятельности. Говоря о герменевтическом аспекте изучения эстетических категорий, мы не имеем в виду истолкование эстетических категорий в духе герменевтики Шлейермахера или Гадамера. Мы исходим из того, что в границах того или иного подхода к исследованию эстетических и художественных явлений (в том числе гносеологического, аксиологического, психологического, социологического, семиотического, а также феноменологического и герменевтического) могут существовать различные методы. [21] Поэтому возможно реализовывать герменевтический, как и феноменологический аспекты при разработке эстетических категорий и с точки зрения марксистской методологии, при этом отнюдь не соединяя марксизм с феноменологической или герменевтической философией. Что же касается феноменологического и герменевтического аспектов рассмотрения эстетических категорий, то они, в известном смысле, диалектически противоположны: если феноменологический подход стремится обнаружить общее в частном и отдельном, раскрыть сущность в феномене и, тем самым, конкретизировать категории, то герменевтический подход, напротив, восходит к общему и существенному, обнаруживая его в отдельном и частном, категориально его истолковывая и разъясняя (по гречески *hesmeneia* значит “разъяснять”, “извещать”, “истолковывать”).

Наряду с вышеназванными следует отметить и

— инструментальный аспект, в котором раскрывается эвристическое значение категорий, их роль в процессе эстетического исследования, в практике художественного творчества и эстетического воспитания.

Понятие “эстетическая категория” возникает в результате категориально-философского осмысления сферы эстетического отношения к миру. Категории, по образному определению В.И. Ленина, “суть ступеньки выделения, т.е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею”. [22] Эстетические категории — это ступеньки эстетического самопознания человечества, узловые пункты “в сети”, в системе эстетических явлений, помогающие познавать ее и овладевать ею во имя дальнейшего развития эстетической и художественной культуры.

## Литература

- См. Боров Ю. Эстетика. — 2-е изд. — М., 1975. — С. 42; Буров А.И. Эстетика: проблемы и споры. Методологические основы дискуссий в эстетике. — М., 1975. — С. 46-47; Жариков В.М. О систематизации категорий эстетики // Философские науки. — 1975. — № 5. — С. 149; Крюковский Н.И. Основные эстетические категории. Опыт систематизации. — Минск, 1974. — С. 100; Овсянников М.Ф. Что изучает эстетика. — М., 1976. — С. 3; Средний Д.Д. Основные эстетические категории. — М., 1974. — С. 9 и 14; Шестаков В.П. Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. — М., 1983. — С. 45-46; Яковлев Е.Г. Проблема систематизации категорий в марксистско-ленинской эстетике. — М., 1983. — С. 54.
2. См. Еремеев А.Ф. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. — Свердловск, 1975. — Часть четвертая: Природа эстетических модификаций. — С. 259-261.
  3. Там же, с. 15.
  4. Там же, с. 154-155, 157, 263.
  5. См. Крюковский Н.И. Основные эстетические категории, с. 206, 241; Яковлев Е.Г. О системе основных эстетических категорий (Опыт теоретического анализа) // Философские науки. — 1977. — № 4. — С. 97.
  6. Крюковский Н.И. Кибернетика и законы красоты: Философский очерк. — Минск, 1977. — С. 166.
  7. В книге "Проблема систематизации категорий в марксистско-ленинской эстетике" (М., 1983) Е.Г. Яковлев уже не пользуется терминами "объективные категории" и "субъективные категории", заменяя их, на наш взгляд, совершенно правильно, терминами "эстетические категории, отражающие объективные состояния" (с. 59), "эстетические категории, отражающие мир субъекта социальной жизни" (с. 115).
  8. Блок Александр. Собр. соч.: В 8 т. — М.-Л., 1960. — Т. 3. — С. 301.
  9. Мандельштам О. Стихотворения. — М.-Л., 1928. — С. 53.
  10. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. — М., 1965. — С. 370-371.
  11. См. Столович Л.Н. Ценностная природа категории прекрасного и этимологии слов, обозначающих эту категорию // Проблема ценности в философии. — М.-Л., 1966. — С. 65-80, а также "Revue d'esthétique" (Paris), 1966, N 3-4, p. 243-257.
  12. См. Ducháček, Otto. Le champ conceptuel de la beauté en français moderne. — Praha. 1960.
  13. См. Kress, Axel. Wortgeschichtliches zu Inhalt und Umfeld von "schön". — Bonn, 1972.
  14. См. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. — М., 1965. — С. 374; Боров Ю. О трагическом. — М., 1961. — 392 с.; Боров Ю. Комическое. — М., 1970. — 269 с.; Столович Л.Н. Категория прекрасного и общественный идеал.

- М., 1969. — 352 с.; Лекции по истории эстетики / Под ред. проф. М.С. Кагана. Кн. 1-4. — Л., 1973, 1974, 1976, 1977, 1980. — 206 с. — 200 с. — 192 с. — 184 с. — 231 с.; Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. — М., 1978. — 352 с.; Шестаков В.П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. — М., 1979. — 372 с.
15. См. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. — М., 1920. — Ч. 1. — С. 99, 102.
  16. Значение аксиологического аспекта в исследовании эстетических категорий, в частности, его возможности при классификации категорий рассматривается в нашей статье "Аксиологический подход в эстетике" (Уч. зап. Тарт. ун-та. — 1979. — Вып. 465. — С. 81-95).
  17. Для изучения эстетических категорий представляет несомненный интерес проблема, поставленная в статье Я.К. Ребана "О влиянии языка на категориальную структуру мышления" (Уч. зап. Тарт. ун-та. — 1968. — Вып. 212. — С. 54-63).
  18. Яковлев Е.Г. Проблема систематизации категорий в марксистско-ленинской эстетике, с. 51.
  19. См. Рензов Б.Г. Стендаль. Философия истории. Политика. Эстетика. — Л., 1974. — С. 152-279.
  20. Аникст А. Творчество Шекспира. — М., 1963. — С. 333-359.
  21. См. Столовнич Л.Н. Понятия "подход" и "метод" в эстетике // Теоретические проблемы марксистско-ленинской эстетики. — М., 1975. — С. 164-167.
  22. Ленин В.И. Полн.собр. соч. — Т. 29. — С. 85.

# ПЛАТОНИЗМ В РАЗВИТИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МАТЕМАТИКИ

М. А. Раукас

1. Если историю философии понимать как философию развития философских идей, то история философии — не просто общая информация о том, какие теории и мнения отстаивали те или иные философы в разные времена. История философии — это, скорее, метафилософия, в рамках которой логико-философская конструкция более важна, чем историческая реконструкция.

В работах по истории философии автору нередко приходится констатировать несовместимость каких-то философских теорий и установок. Все это довольно естественно и тривиально. Нетривиальным является попытка показать, вследствие каких концептуальных допущений, неявных или явных, несовместимость возникает, и найти фактам истории философии такую интерпретацию, при которой изначальная, иногда лишь кажущаяся несовместимость исчезает или же приобретает необходимую форму.

В данной статье я поставил перед собой задачу дать выражению “платонизм как идеология чистой математики” такую интерпретацию, для которой было бы верно, что:

1) платонизм оказывал (и оказывает) решающее воздействие на развитие теоретической (чистой) математики, без которой история теоретической математики немыслима;

2) данная интерпретация платонизма не противоречит концептуальным установкам марксизма.

Для этих целей я опираюсь, с одной стороны, на некоторые результаты авторов “социальной истории математики” — сложившегося течения в современной философии математики. С другой стороны — на марксистскую концепцию социальной памяти.

Основная линия аргументации может быть сформирована следующим образом.

Те реальные моменты в идеологии чистой математики, которые детерминируют развитие математики и которые трактуют как платонические, могут быть интерпретированы с точки зрения марксистской философии как разновидность социокультур-

ной информации. Платонизм как идеология математики максимально рельефно описывает и выдвигает на первый план то, что в содержании социальной памяти антично-греческой культуры оказалось наиболее благоприятным для развития теоретической математики.

II. Термин “платонизм” многозначен. Так, можно говорить о платонистических тенденциях в гуманизме эпохи Возрождения, но можно говорить и о платонической интерпретации математических формализмов. История философии знает обширный спектр разных значений и смыслов, попадающих под один и тот же термин — “платонизм”. Различия в его употреблении подчас настолько большие, что иногда трудно даже при тщательном анализе найти “общее”, связывающее разные смысловые оттенки [2].

При таких условиях, очевидно, уже нельзя требовать унифицированного понимания “платонизма” (подходящего как для эстетики, так и для современной формальной логики), не указав предварительно область его применения и не разъяснив того, в каком именно смысле этот термин употребляется. При этом, конечно, всякое уточнение не самоцель. Оно должно подчиняться конструктивным целям.

III. В философии математики вопрос о “платонизме” является не только одним из древнейших, но и одним из ключевых вопросов. Причину такого утверждения можно увидеть в следующих обстоятельствах:

1) платоническая трактовка математического познания оказала определенное воздействие на процесс развития теоретической математики. Это обстоятельство дало некоторым авторам повод трактовать платонизм как неосознанную “философию” большинства математиков [3].

2) разрешение основных проблем философии математики (проблема существования математических объектов, проблема математической истины, проблема соотношения математики и действительности, проблема свободы творчества математики и т.д.) прямо или косвенно зависит от позиции, занимаемой ученым (осознанно или неосознанно) по отношению к платонизму.

И, наконец,

3) платонизм — это влиятельное течение в современной логике, связанное с основами математики и проявляющееся в стремлениях ко все более абстрактным построениям, в максимальном расширении условий, при которых допускается введение абстракций в теорию. (Если раньше дискуссия о платонизме ограничивалась рамками философии, то теперь он оказывает заметное влияние на выбор средств и методов для построения математического языка и оснований математики) [4].

Проблема “платонизма”, таким образом, оказывается прямо

или косвенно в центре важнейших философских проблем математики.

Вышеприведенное разделение должно выделить причины того, почему вопрос столь важен, однако оно выделяет и основные смысловые оттенки, когда говорят о платонизме в философии математики. Правда, в последнем случае разделение оказывается не строго дизъюнктивным, а это означает, что, хотя значение термина "платонизм" варьирует от исторического оттенка (1) до узкологического (3), имеется некоторое "общее", связывающее дизъюнктивные члены и оправдывающее постановку вопроса о платонизме и математике вообще.

Далее, это означает, что трактовка каких-либо оттенков термина "платонизм" всегда в какой-то степени касается и другого оттенка. Например, рассматривая круг вопросов, связанных с пунктом (1), мы *volens-nolens* касаемся пункта (2), и наоборот. В свою очередь, взаимосвязаны пункты (2) и (3). В работах нами анализируемых авторов "платонизм" употребляется в значениях (1) и (2).

IV. В марксистской литературе круг математико-философских вопросов, связанных с платонизмом, обсуждался довольно подробно в работах таких философов, как Д.П. Горский, С.А. Яновская, В.А. Смирнов, Г.А. Рузавин, Е.Е. Ледников, Е.А. Беляев, В.Я. Перминов, О.И. Кедровский, В.С. Лукьянец и др. [5]

Что касается общей оценки, данной платонизму, то следует отметить, что в некотором смысле этот вопрос для марксистской философии математики *комплицированный*. Дело в том, что не совсем просто, с одной стороны, исходить из мысли В.И. Ленина о линии Платона и Демокрита (из общей оценки идеалистического и материалистического понимания математики) и, с другой, из конкретных фактов, указывающих на основополагающее значение платонической линии в истории математики (т.е. соединять мысль В.И. Ленина с положительной ролью платонизма в формировании и дальнейшем развитии теоретической математики) [6].

(В марксистской философии математики можно условно выделить два типичных подхода к проблеме о роли платонизма в развитии математики. Первый из них, примером которого служат взгляды В.Н. Молодшего и Н.А. Киселева [7], дает платонизму остро негативную оценку. Характерным является аргумент, вынуждающий В.Н. Молодшего выносить такую оценку. Он состоит в том, что "Платон не только критиковал учение Демокрита, он хотел скупить и сжечь его работы. Что не удалось сделать Платону, сделали его единомышленники за сравнительно короткий срок" [8].

Второй подход более умеренный. Здесь общая оценка о месте платонизма в развитии математики умеренно негативная. Ее раз-

делают также авторы, как, например, П.И. Кедровский, В.С. Лукьянец, Г.И. Рузавин, В.Я. Перминов, И.Г. Башмаков, Э. Кольман, Б. Биргоков [9].

В отличие от вышеуказанной аргументации, аргументация этих авторов очень обстоятельна относительно как позитивных, так и негативных моментов. Чаще всего в качестве положительных моментов указываются: 1) пропаганда чистой математики в школе Платона; разработка некоторых важных методологических проблем математического познания, анализ основных форм математического познания, платонизм как эвристический принцип в математическом творчестве; 2) негативные моменты: у Платона имеет место искусственное сужение области математических исследований; оскудение ее методологических возможностей, продиктованное стремлением сделать математику предельно абстрактной, умозрительной наукой; платоническая пропаганда развития математики максимально ослабить связи математики с эмпирическими выводами других областей знания. Для дальнейшего изложения заметим, что эти аргументы главным образом гносеологического и онтологического характера).

Как мы видим, подробно проанализированы проблемы, попадающие под пункты (2) и (3). Относительно слабее изучена проблема того, в каком смысле платонизм оказывал детерминирующее воздействие на процесс развития теоретической математики, т.е. вопрос о роли платонизма в процессе развития математического познания. Хотя по данному вопросу и имеется интересная работа О. И. Кедровского [10], все же вопрос остается во многих отношениях недостаточно освещенным.

Но при этом вопрос этот очень важен, и интерес к нему в философской литературе не угас. Напротив, с появлением новых течений современной философии математики — таких, как “социальная история математики” (social history of mathematics) — проблема платонизма в математическом познании ставится во многом по-новому, в связи с социокультурной детерминацией математики. В центре внимания оказываются проблемы социальной обусловленности развития математического познания и роль платонизма как идеологии чистой математики (термин уточним позднее).

Далее, необходимо учитывать, что в нашей литературе “платонизм” в математике рассматривался, как указывалось выше, с онтологической и гносеологической точек зрения. Мы же попытаемся обратить внимание на те рациональные моменты, которые обнаруживаются при интерпретации платонизма в новейшей немарксистской литературе. Их правильнее было бы отнести не к онтологическому и гносеологическому, а к ценностному аспекту. Именно на основе ценностных моментов такие авторы, как Я. Васцкиевич, Р. Росс и др. выделяют детерминирующую

роль платонизма как "идеологии чистой математики".

V. Авторы, на аргументы которых мы опираемся, причисляются главным образом к "социальной истории математики". Социальная история математики — это сложившееся направление в современной философии математики.

Можно показать, что социальная история математики, с одной стороны — это реакция на неопозитивистскую концепцию математики, которая совсем игнорирует проблемы, связанные с формированием математических теорий; с другой стороны, на неэмпирический взгляд на развитие математики, где стирается граница между логикой развития математики и логикой развития эмпирических наук. В центре внимания сторонников "социальной истории математики" — вопросы, связанные с социокультурной детерминацией математики как уникального общественного феномена. В середине семидесятых годов в немарксистской литературе отмечается интерес к социально-культурным вопросам математики. Правда, первые попытки осмыслить философско-методологические проблемы в социальном контексте были предприняты значительно раньше, но они часто оставались на уровне постановки вопроса или на уровне неадекватных попыток решения. Зато в настоящее время можно назвать целый ряд авторов (Даубен Ж., Ханкинс Т., Клайн М., Уайлдер Р., Васцкиевич Я., Шубринг Г.), в чьих работах социальное измерение развития математики анализируется в самых различных аспектах: начиная с традиционного вопроса возникновения дедуктивного метода в греческой математике и кончая социальной ролью математического образования и его функционированием. Выяснилось, что социальную детерминацию математического познания невозможно анализировать по сходству с другими науками [11]. Р. Уайлдер показал, что специфика детерминации математического познания позволяет говорить о математике как об особой культурной системе, которая как целое имеет только ей свойственные закономерности [12]. Математика — это особый культурный феномен. Детерминация этого феномена со стороны общества происходит через комплекс идей [13]. Из этого комплекса многие авторы выделяют определяющее значение так называемой "идеологии математики" (также методологию и философию математики) при анализе особенностей развития математики. При этом понятие "идеология математики" тоже оказывается структурным понятием, в логическом содержании которого платонизм — один из ее составных элементов [14].

Короче говоря, платонизм в такой трактовке равняется общей (хотя не единственной) идеологии чистой или теоретической математики.



Так как цель нашей работы — не анализ понятия “идеология математики” и ее логической структуры, а “платонизма”, то выясним лишь для ясности дальнейшего изложения следующее обстоятельство: в каком смысле платонизм рассматривается как идеология чистой математики? Суммируя разные подходы и взгляды, можно сказать следующее.

Платонизм является идеологией математики в том смысле, что он представляет собой систему взглядов и идей об истинных целях чистой математики и о ее месте в системе общественных отношений. Цель математики в идеологии платонизма не только математический результат, но и чистое и эстетически совершенное познание. Процессу развития теоретической математики всегда благоприятствовали такие социальные условия, когда теоретическая математика имеет в социуме высокую позицию и высокий статус. Платоническая доктрина представляется как дающая математическому знанию все теоретические основания.

Приведем два примера.

В статье Я. Васцкиевича “Влияние обстановки культуры на развитие математики” [15] философия рассматривается как имеющая исключительную важность не только для античной математики, но и для настоящего и будущего. “Математика, — пишет Я. Васцкиевич, — развивалась под прямым влиянием идеологии математики Платона до наших дней”.

Особую значимость платонизма для развития теоретической математики Я. Васцкиевич усматривает в платоновской концепции “чистого познания”. “Платону удалось приметить некоторые направления ее дальнейшего развития, создавая программу, которая была реализована в другие эпохи и в других цивилизациях” [16]. Оценка Васцкиевича, конечно, преувеличена, так как в ней не учитываются другие обстоятельства, тоже детерминирующие развитие, и абсолютизируется следующий факт из истории математики: почти все открытия античной математики IV века были сделаны учениками и друзьями Платона, понимающими математику как знание, не зависимое от практики, для которых математика — “это наука, которой люди занимаются ради познания вечного бытия, а не для того, что возникает и гибнет”. Я. Васцкиевич не учитывает другого обстоятельства: платонически интерпретированное математическое познание возникает не везде и не всегда, а, в свою очередь, имплицировано определенными социальными и культурными факторами. В этом отношении и сама доктрина Платона выражает своеобразие всей античной греческой культуры, где спекулятивная мудрость оценивается более высоко, чем практический способ действовать.

Благоприятные культурные ситуации, подобно Древней Греции в эпоху Платона, всегда способствовали развитию теорети-

ческой математики. История математики знает их немало. Приведем отдельные из них — те, к которым направлен особый интерес философов “социальной истории математики”, но которые они трактуют как подтверждение детерминации теоретической математики со стороны платонизма.

Возникновение “новой математики” 17 века связано с деятельностью “математиков-любителей”. “Математики-любители”, к которым относится также Виет, Ферма и Декарт, видели в математике лишь чисто интеллектуальное занятие и хобби. Они противопоставляли себя, с одной стороны, практикам-математикам, с другой, тогдашним преподавателям университетов и пытались определить новую математику по стандартам чистоты и точности античной греческой математики. Решающее значение имела при этом идеология математического платонизма. К такому заключению приходят английский ученый Р. Росс, немецкий автор Шнейдер и др. [17]

Платоническая идеология математики представляется указанными авторами как “идеология чистого познания”, имеющая исключительную важность в возникновении “новой математики” 17 века.

Учитывая сказанное, обратим особое внимание на два момента в платонизме как идеологии чистой или теоретической математики: а) доктрина чистого и совершенного математического знания как цель в себе, б) ценностное значение такого знания.

Так как оба эти момента предполагают постулирование особого логического универсума (отличного от эмпирического), то возникает необходимость коснуться вопросов, связанных с существованием такого универсума. Сначала мы вкратце обсудим первый момент, а потом укажем на второй.

IV. Важно сделать еще одно предварительное замечание. Оно связано с понятием “чистое познание”, которое ряд авторов понимает либо как исходящее из философии самого Платона, либо как исключительно платоническое (платонизм и философия Платона — не всегда совпадающие понятия).

В рамках данного пункта мы понимаем предварительно “чистое познание” как всеобщее, необходимое логическое познание, независимое от непосредственного эмпирического опыта и утилитарных устремлений. Чистое познание — это мысль, углубляющаяся в свое содержание и свои формы, это радикальная саморефлексия, стихия современного познания. Такая идея о чистом познании исходит именно из философии пифагорейцев, элеатов и в тщательно продуманном виде от Платона.

Однако платоновскую доктрину чистой математики мы в целом виде у Платона нигде не находим. Правда, имеется ряд диалогов, в которых Платон касается вопросов, связанных с ма-

тематическим познанием. История философии может только реконструировать платоническую доктрину чистой математики, но такая реконструкция должна, как правило, исходить из общего контекста всей платоновской философии, особенно его теории познания и социально-воспитательной теории. Но самый общий контекст — это вся античная греческая культура.

Те моменты, которые характеризуют “чистое познание” и оказывали воздействие на развитие античной греческой математики, и которые такой автор, как Я. Васцкиевич связывают лишь с философией Платона, могут быть интерпретированы как своеобразие всей античной греческой культуры, где спекулятивная мудрость оценивается более высоко, чем практический способ действия. Другими словами, эти моменты входят в структуру социальной памяти, или, еще точнее, понятие “чистого познания” соприкасается с двумя аспектами содержания социальной памяти — логической и ценностной (но не исчерпывает их).

Попытаемся показать, что философия Платона, или платонизм не создает эту идеологию математики, но только максимально рельефно описывает и выдвигает на первый план то, что в содержании социальной памяти античной греческой культуры оказалось наиболее благоприятным для развития теоретической математики.

Платон понимает математическое знание как знание промежуточное. С одной стороны, оно несравненно выше эмпирического знания, но, с другой — это ниже абсолютно совершенного знания — знания идей. Как промежуточное, математическое знание должно подготавливать следующую, высшую ступень. Это важный момент не только в гносеологии Платона, но и в платоновской социально-воспитательной теории. Именно поэтому чистая математика играет в образовании философа столь важную роль. В школе Платона теоретической математике придается очень высокий, способствующий ее развитию статус. Математика, по Платону, стоит выше других наук, она подарена человеку богом. Платон резко противопоставляет практическую часть математики теоретической. Значение последней для общества заключается в том, чтобы подготовить человека к истинному знанию, т.е. к познанию идей. “Геометрия, — читаем в диалоге Платона “Государство”, — помогает ... душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия — а ведь это-то ей и должно увидеть любым способом” [18].

Нечто подобное можно найти и у другого знаменитого философа — Николая Кузанского. В его трактате “Об ученом незнании” имеется специальная глава “О том, что математика лучше всего помогает нам в понимании разнообразных божественных

истин" [19]. После того, как Николай Кузанский даст в трактате предварительное понимание абсолютного максимума, разъясняет план трактата, он выдвигает чистую математику как модель современного знания, с помощью которого и по аналогии с которым можно продвинуться дальше. "Математика лучше всего помогает нам в понимании разнообразных божественных истин ... недаром именно в математике мудрецы искусно находили примеры умопостигаемых вещей, и великие светочи древности приступали к трудным вещам только с помощью математических подобий" [20]. И еще: "Вступая на предложенный древними путь, скажем вместе с ними, что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаниями из-за их непреходящей достоверности" [21].

Оба философа, как нетрудно заметить, видят в чистой математике не совсем обычную науку. Но что эту науку особенно характеризует? Отвечая на этот вопрос, мы приходим к идее о чистом математическом познании.

Важно отметить, что идея о чистом математическом знании у Платона связана всегда со знанием о чем-то. Познание для Платона как бы является "некоторым родом духовного видения или прикосновения". Такое понимание не подвергается никаким изменениям в "Теетете" и "Софисте" — центральных диалогах теории познания Платона. Видный финский логик Я. Хинтикка назвал эту черту эпистемологии Платона для краткости знание как непосредственное знакомство [22]. Я. Хинтикка убедительно показал, что концептуальной предпосылкой теории познания Платона является телеологизм, общий для всей античной греческой философии. Вместо того, чтобы необычные рассуждения крупного философа объяснить попросту ошибкой, здесь, как и в большинстве других случаев, следует попытаться найти более глубокие причины, показывающие, что концептуальные склонности и предпосылки (иногда неявные) культуры этой эпохи сделали данную частную ошибку естественной и, может быть, даже неизбежной. Нам важно в данном случае то, что Платон, как и вся античная культура, не всегда проводил ясное различие между объектами, функциями и продуктами познавательной деятельности. Поэтому и в платоновской философии математики чистое познание представляется как стремящееся "достичь" своих объектов, "реализовать себя" в этих объектах. Тот особый способ видения отношения познания к своим объектам, который обнаруживается еще у Ксенофана, Парменида и потом у Платона, таким образом, представляет собой непосредственное следствие допущений, лежащих в основе концептуальной телеологии греков. То, что на первый взгляд кажется исключительно

платоническим, при ближайшем рассмотрении оказывается характерной чертой всей греческой культуры.

Из вышесказанного следует, что математическое знание и объект такого знания должны иметь однопорядковые предикаты (если выражаться по-современному), т.е. чистое и современное математическое знание у Платона возможно лишь по отношению к такому же чистому и современному логическому универсуму. И действительно. Платон был вероятно убежден, как это утверждается у Аристотеля "... помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют, как нечто промежуточное, математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый Эйдос сам по себе только один..." [23].

В философском смысле платоническая концепция чистой математики представляет собой объективный идеализм. (Точнее, "логический мистицизм", если употреблять термин Б. Рассела из его "Мистицизма и логики"). Однако здесь важно нечто другое. Как и идеализм других крупнейших философов, он содержит также позитивное значение. Платоновский умный идеализм переплетается с рациональными моментами, имеющими для теоретической математики явное философское, методологическое и эвристическое значение. Именно на эти рациональные моменты, позволяющие говорить об известной плодотворной роли платоновской доктрины для математики, мы попытаемся бегло указать. В идеалистической философии Платона искаженно отображаются некоторые важные закономерности математического познания.

VII. Дело в том, что для творческого математика-теоретика существует целый ряд общих представлений философско-методологического характера о цели своей абстрактной науки, о критериях истинности, эстетические критерии компактности, совершенства, четкости и оптимальности математического творчества, онтологические представления и т.д. Такие общие представления философско-методологического характера он обыкновенно не осознает или не осознает четко — иначе он был бы и философ. Однако они всегда участвуют в процессе творчества математика и влияют на процесс развития математики. Они составляют, так сказать, "общий фон" математической культуры. Платоновская доктрина чистой абстрактной математики такие представления и содержит.

Во-первых, чистая математика в истории своего развития действительно нуждалась в постулировании особого логического универсума. Как правильно отмечает американский философ и ученый Р. Уайлдер, — "даже такие математики, которые

не признают платонизм и по некоторым причинам даже отрицают философию, могут действовать и говорить как платонисты в своих повседневных делах. Математик, который спрашивает коллегу: "Как Вы думаете, существует ли функция с такими-то и такими-то свойствами?". — говорит как платонист даже тогда, когда он не является таковым" [26]. Постулирование такого особого логического универсума — наиболее характерная черта платонизма математики — однако, далеко не единственная. Об этом, кстати, много говорилось как в марксистской, так и немарксистской литературе.

Вторая, не менее характерная черта платонизма в математике — в соответствии с концепцией такого особого логического универсума математики существует и концепция особого чистого логического познания: четкого и неколебимого. Математические истины не следуют из восприятий и не проверяются ими. Математическое познание свободно и от непосредственной эмпирии и ограничено только логическими условиями. Когда Г. Кантор говорит, что суть математики в ее свободе, — он имеет в виду именно это. История математики — это история постепенного прироста абстракции все более высокой степени. При восприятии новых абстракций математик связан только условием противоречия и тем условием, что эти абстракции имеют по отношению к другим абстракциям обобщающую или систематизирующую функцию.

Необходимость и всеобщность — специфические черты математико-логического познания. Большинство математиков и философов было всегда уверено в необходимом и всеобщем характере результатов творчества математики. Что бы ни случилось с эмпирическим универсумом, строгое, чистое и необходимое логическое значение не колеблется ни на миг. Вера в такое чистое, точное и необходимое логическое знание сопровождала всех творческих математиков и являлась своеобразной рабочей гипотезой.

Важно здесь подчеркнуть и ту мысль, что такая характеристика математико-логического знания не только гносеологическая — к ней прибавляется и аксиологический момент. Люди живут не только благодаря хлебу, витаминам и технологическим открытиям. Они живут ценностями, что стоят выше их повседневного понимания и практики. Чистая, точная, неколебимая и всеобщая математическая истина — одна из таких ценностей. Такая истина, противостоящая как агностицизму, так и релятивизму разного толка, укрепляет веру в прогресс и объективность человеческого познания. Не напрасно И. Кант начинает свою знаменитую "Критику чистого разума" с анализа чистого математического познания и не случайно — если, конечно, пове-

рить американскому философу Х. Гренвиллю — такие влиятельные течения в философии 20 века, как лингвистическая философия Л. Витгенштейна, экзистенциализм, феноменология и философия процесса А. Уайтхеда исходят косвенно или непосредственно из проблем, рожденных в методологии чистой математики [27]. Чистое математическое знание входит в область ценностного отношения. Это хорошо понял уже Б. Рассел. “Настоящая жизнь есть для большинства людей продолжительное мгновение, вечный компромисс между идеальным и возможным. Но мир чистого разума не знает ни компромиссов, ни практических ограничений, ни барьера творческой активности, воплощаемой в прекрасных сооружениях страстного стремления к современному, откуда берет начало все великое. В отдалении от человеческих страстей, в отдалении даже от жалких событий природы, поколения людей постепенно создали упорядоченный космос, где чистая мысль может чувствовать себя как в своем родном доме и где она, наконец-то, может в благородном стремлении спрятаться от мрачной ссылки существующего мира” [28]. Если поиски такого упорядоченного космоса — сокровенное желание человечества, то чистая математика дает для его реализации все возможности.

И, наконец, в-третьих: чистое математическое познание имеет несомненные эстетические ценности, т.е. результат математика становится предметом эстетики. “Математика, правильно понятая, обладает не только истиной, но высшей красотой — красотой холодной и суровой, такой, каковая имеется в скульптуре, без обращения к какой-то области нашей слабой сущности, без пышных украшений живописи или музыки, даже возвышенно бедной и способной к такому совершенству, какое только возможно в великом искусстве. Настоящее состояние восхищения, экзальтации, чувство бытия чем-то большим, чем человек, которые являются пробными камнями высшего совершенства, должны присутствовать в математике так же обязательно, как в поэзии” [29]. Но как в искусстве, так и в математике мистификация может стать неделимым компонентом “я” картины чистой математики. Притом компонентом, обеспечивающим высокий общественный престиж и статус математического познания. Чистая математика — для тех, кто математику действительно знает, прежде всего мир чистой и ясной мысли. Эстетический момент математического познания оказывается важным и для эвристики математического творчества [30].

Выдвинуто три момента — во-первых идея о существовании особого математического универсума (в онтологическом смысле), во-вторых, концепция особого чистого логического познания, четкого и непоколебимого и, в-третьих, ценностное (аксио-

логическое) значение такого знания, — наиболее существенные и характерные в так называемой платонической идеологии математики. Исторiku философии нетрудно убедиться в том, что все моменты в эмбриональном виде действительно имеются в диалогах Платона — именно потому мы эту идеологию условно можем назвать платонической. Кстати, дело даже не в терминах, а в содержании этих терминов. Важно, что везде в истории культуры, где по разным причинам возникает ценностное отношение к чистому познанию как цели в себе — всегда появляются возможности, детерминирующие развитие теоретической математики. С этой точки зрения можно сказать, что платоническая идеология чистой математики представляет собой и социальную программу.

Платонизм можно понимать как идеологию чистой математики в том смысле, что он представляет собой систему взглядов и идей об истинных целях чистой математики и ее место в системе общественных отношений. Наиболее важным социальным детерминатором теоретической математики является такая культурная ситуация, когда математику рассматривают как самоцель, как известное современное знание, не зависящее от практического или технологического применения, которое математика может давать обществу.

Однако, как мы попытались показать, те реальные моменты, которые выдвигают анализируемые нами авторы, трактуя их как платонические, с точки зрения марксистской философии могут быть представлены как разновидность социокультурной информации. Они не являются созданием философской доктрины Платона, а определяются объективными социально-культурными факторами, в основе которых лежат общие закономерности развития общества.

### Примечания

1. Ребане Я.К. Принцип социальной памяти // Философские науки. — 1977. — № 5.
2. См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1982. — С. 79.
3. Wilder, R. Mathematics as a Cultural System. — N.Y., 1981. — P. 27.
4. См.: Ледников Е.Е. Критический анализ номиналистических и платонических тенденций в современной логике. — Киев, 1973; Рузавин Г.И. Философские проблемы оснований математики. — М., 1983. — С. 47.
5. Рузавин Г.И. Философские проблемы оснований математики. Ледников Е.Е. Указ. соч.; Беляев Е.А., Перминов В.Я. Философские и методологические проблемы математики и процесс исторического развития. — Киев, 1972; Лукьянец В.С. К проблеме



- реальности в методологии математики. Бажан В.В. Диалектический материализм и проблема реальности в современной физике. — Киев, 1974.
6. В.И. Ленин П.с.с., т. 18, с. 131.
  7. Киселева Н.А. Математика и действительность. — М., 1967. — Гл. IV, §1.
  8. Молодший В.Н. Очерки по философским вопросам математики. — М., 1969. — С. 37.
  9. Кедровский О.И. Указ. соч.; Лукьянец В.С. Философские основания математического познания. — Киев, 1980; Рузавин Г.И. Указ. соч.; Перминов В.Я. Указ. соч.; Башмакова И.Г. История математики. — М., 1970. — Т. I, гл. IV; Кольман Э. История математики в древности. — М., 1961; Бирюков Б.В., Тростников В.Н. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. — М., 1977; Асмус В. Платон. — М., 1969.
  10. Кедровский О.И. Указ. соч.
  11. См. Bos H.J. and Mehrtens H. he Internations of Mathematics and Society in History. Some Exploratory Renarks. — *Historia Mathematica* 1977, vol. 4, Mehrtens H. T.S. Kuhns theories and mathematics. — *Historia Mathematica* 1976 vol. 3.
  12. Wilder R. Mathematics as a Cultural System. — N.Y. 1981.
  13. Bos H.J. and Mehrtens H. Op. cit. 1977.
  14. См., напр. Schuhring G. The Conception of pUre Mathematics as an Instrument in the Professionalization of Mathematics. In *Social History of Nineteenth Century Mathematics*. Bostom 1981. Regoczai S. Social Roots of the Ideology of pure Mathematics. — *Historia Mathematica* 3 (1976). Waskiewicz J. The Influence of Cultural Background on the Development of Mathematics. *Organon* 16/17.
  15. Waskiewicz J. Op. cit.
  16. Op. cit., p. 101.
  17. chneider I. Forms of Professional activity in Mathematics Before the Nineteenth Century // *Social History of Nineteenth Centens Mathematics*. — Boston, 1981, Ross R. The Social and Economic Causes of the Revolution in the Mathematical sciences in Mid-Seventeenth. Century England // *The Journal of British Studies*. — 1975. — Vol. XV. — N. 1.
  18. Платон. Соч.: В 3 т. — М., 1971. — Т. 3, ч. 2. — С. 337.
  19. Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. — М., 1979. — Т. 1. — С. 64.
  20. Николай Кузанский. Указ. соч., с. 65.
  21. Николай Кузанский. Указ. соч., с. 66.
  22. Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. — М., 1980. — С. 376.
  23. Аристотель. Соч. — М., 1976. — Т. 1. — С. 79.
  26. Wilder R. Op. cit. p. 27.
  27. Granville H. Aspects of the influence of mathematics on comptemporary phylosophy // *Philosophia Mathematica*. Vol. III. N. 2.
  28. Russell B. *Mysticism and Logic*. N.Y., 1959, p. 59.
  29. Russell B. Op. cit. p. 57-58.
  30. См. Сухотин А.К. Философия в математическом познании. — Томск, 1977. — Гл. VI, §3.

## ХРИСТИАН ВОЛЬФ — ОСНОВАТЕЛЬНОСТЬ И ПРОСВЕЩЕНИЕ В ЕГО ФИЛОСОФИИ (К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Э. Г. Шульц

И у философов юбилей часто используются лишь только для повторения давно или многократно встречавшихся утверждений, и тогда они вызывают скуку. Или их используют как хвалебную речь, полную преувеличений, мотив которой чаще всего встречается в речах некритических приверженцев, что может быть безвинной глупостью, но зачастую имеет желание воспользоваться юбилеем в пропагандистских целях отмечающих, что является коварным злоупотреблением. В обоих случаях действие вызывает законное отвращение. Столетия со дня рождения пионера можно использовать также для стремления к познанию истины, т.е. подвести итоги исследований о нем или чтобы в связи с новыми аспектами или их новым освещением побудить к занятию его работами. Что же касается Христиана Вольфа, то в то время когда появляется великолепно организованное репринтное издание полного собрания сочинений его работ, неуместно подведение итогов. Достаточно взглянуть на солидные введения, предпосланные к уже появившимся переизданиям вольфовских оригиналов, чтобы понять, что в исследовании философии Вольфа, ее генезиса и влияния начинается новая эпоха, которая еще не достигла заметного переломного пункта. Поэтому нашу задачу мы хотим видеть лишь в том, чтобы бросить некоторый свет на вольфианское философствование, которое может быть содействием для уже начавшегося процесса историко-критического исследования Вольфа посредством обоснованных комментариев и побуждений.

Чтобы устранить препятствия, могущие встать на пути наших усилий, мы должны прежде всего бросить взгляд на развитие оценки Вольфа в описаниях истории философии XIX и XX веков.

Один из ведущих юго-восточных деятелей некантианства Вильгельм Виндельбанд оценивает Вольфа как основателя школы огромного влияния и добавляет: "Содержание мыслей этой школьной системы в главных вещах было зависимо от Лейбница. Вольф не был ни гением, ни оригинальной натурой, он ничего

существенно не добавил к идеям Лейбница, а напротив, опустил некоторые тончайшие и важнейшие мысли своего учителя, которым он не мог следовать"<sup>1</sup>.

Эту оценку в несколько более мягкой форме можно вновь найти несколько десятилетий спустя, например, у такого самостоятельно мыслящего философа, как Рихард Хёнигсвальд, говорящего о философии Вольфа: "Ее действительность объясняется с разнообразных точек зрения. Хотя она мысленно обеднила учение Лейбница, но зато она посредством всестороннего систематического представления вообще впервые сделала его доступным широким кругам"<sup>2</sup>.

Суть этих суждений, доказательство которых можно значительно увеличить, будто Вольф привел идеи Лейбница в систему и при этом, популяризируя, упростил их, после основательного изучения Вальтером Аришпергером в 1897 г.<sup>3</sup> легко признаются несостоятельными. Аришпергер представляет там все известные ему факты об отношении Вольфа к Лейбницу, все письма и немногие личные встречи и рисует, опираясь на подтвержденные привлечения выразительных высказываний Вольфа и Лейбница, ясную картину двух, во всяком случае существенно независимых друг от друга работающих в философии исследователей. Все же одновременно указано, что в области математики имеется влияние Лейбница на Вольфа, но наличие такой связи в философии далось несправедливо. Здесь Вольф многократно письменно обращается к Лейбницу за советом. В этой области Лейбниц был большим изобретателем, напротив, Вольф лишь прилежный и успешный академический магистр. В философии, напротив, взаимоотношение обоих во всяком случае обозначено отрицательно тем, что Вольф не имел существенных достаточных познаний о лейбницевском философствовании, если опираться на прижизненно опубликованные работы. Известное исключение составляет изменение вольфовского первоначального восприятия, заимствованного от Декарта и Чирххауза<sup>4</sup> о том, что аристотелевский силлогизм не является средством для открытия новых истин. После того как Лейбниц написал ему, что он не осмелился бы это утверждать, Вольф почувствовал себя побужденным проверить свое мнение и в результате он его изменил<sup>5</sup>.

В старой литературе о Вольфе только немногие авторы действительно исследовали работы Вольфа. Я отмечу здесь лишь Макса Бундта<sup>6</sup>, писавшего по истории немецкой школьной философии 17 и 18 вв., Клара Йостен<sup>7</sup> со своей книгой об основаниях практической философии Вольфа и, наконец, Бенно Эрдман<sup>8</sup>, силезский соотечественник Вольфа, до своего приглашения в Берлин бывший украшением университета в Бонне,

который своим исследованием о вольфианце Мартине Кнутцене — учителе Канта по философии в Кёнигсберге — проложил путь историко-генетического исследования относительно философии Канта, который в ущерб нашему пониманию не только лишь историко-философского прогресса все еще недостаточно преодолел.

В ранние годы преподававший в Иллинойском университете в Эдвардсвилле Чарльз А. Корр, побужденный, очевидно, не в последнюю очередь работами издателей Хильдесхаймского полного собрания сочинений Вольфа с беспристрастной основательностью обратился к исследованию вопроса зависимости Вольфа от Лейбница. В его статье "Христиан Вольф и Лейбниц"<sup>9</sup> от оснований из фактических сопутствующих обстоятельств и из свидетельств обоих мыслителей, которые вывел уже Арншпергер, он идет дальше, где сравнивает позиции учений обоих философов. Ясно видно, что современное состояние исследований как о Лейбнице, так и о Вольфе делает такое сравнение возможным лишь в отношении отдельных элементов учения<sup>10</sup> и поэтому окончательного суждения о вопрошаемой связи еще не допускает. Все же Корр среди прочего точно устанавливает, и здесь он может даже присоединиться к Арншпергеру<sup>11</sup>, что Вольф построил учебное здание с архитектурной систематикой, что органической структурой охватывает все части философии, для чего, правда, Лейбниц дал некоторые идеи, но не основания и методический аппарат<sup>12</sup>. Этим и прежде всего своими указаниями на господствующую роль категоричного силлогизма в логическом и на фундаментальную функцию принципа противоречия в онтологическом смысле, из которого Вольф, в отличие от Лейбница, выводит принцип достаточного основания, выявляет Корр признаки философии Вольфа, существенно отличающие его от Лейбница и поэтому имеющие иное качество, чем отличия в отдельных важных мнениях учения, частично собранные Корром<sup>13</sup>.

После этих внешних и внутренних аргументов к опровержению ховодого историко-философского предрассудка о Вольфе как умелом популяризаторе Лейбница может показаться почти неинтересным проследовать за вопросом: какой вклад внес Христиан Вольф в основательность философствования и в позиции обучения философии Просвещения.

"Возьмется вслед за тем философ  
И объяснит, непогрешим,  
Как подобает докам тертым,  
Что было первым и вторым  
И стало третьим и четвертым"<sup>14</sup>.

Это описание collegium logicum в школьной сцене Фауста

Гете, как она вложена поэтом в уста Мефистофеля, является как раз классическим примером популярности вольфовской основательности в 18 столетии в Германии. Конечно, там скрыто и критическое колкое замечание на схоластический метод<sup>15</sup> и на формальное соблюдение фигур заключения из силлогистики Аристотеля. Но в нем лежит и часть признания логического упорядочивания мыслей, как с ними ознакомился Гёте в лекциях по логике у вольфианца Иоганна Генриха Винклера еще будучи лейпцигским студентом.<sup>16</sup>

Несмотря на то, что молодой Гёте, как это можно понять из вышеприведенного места о вымысле и праве, являлся убежденным студентом, он не был застрахован ни от отклонения, ни от целей такого формального обучения; короткое цитируемое описание в Фаусте помогает все-таки узнать три важных, простых подтверждающих факта всех рациональных философствований.

1. Утверждения доказываются ("докажите" ... "поэтому").
2. В философии поднимается притязание на возможность познания необходимых истин ("Это должно так быть"). По меньшей мере логическое связывание или несвязываемость таким способом всегда как неминуемо гарантированные познания, представляет необходимое познание, т.е. такое, в котором при измененных опытах ничего не изменится.
3. Утверждение и все следствия его стоят под условием значимости предпосылок, соответственно, предпосылок доказательства. / "И если бы не было первого и второго, / Третьего и четвертого бы не было никогда" /.

Это есть признаки математического способа обучения, который из-за своего выходящего за пределы математики значения и применения называется также всеобщим демонстративным способом обучения. Если хотят объединить правила этого способа обучения, т.е. правила достижения основательного познания, то можно сказать, что дело касается того, чтобы стараться следовать тому, где "все объясняется ясно, основательно доказывается и аккуратно связывается друг с другом"<sup>17</sup>.

Что касается определений, так переводит он Definitionen на немецкий, то Вольф изошряется тем, что они как раз должны содержать то, что является достаточным, чтобы определяемый предмет отличать от других и отсюда выводить<sup>18</sup> все относящееся к нему. Чтобы избежать эквокаций, т.е. одинаковых названий для различных понятий, т.к. они вызывают недоразумения и делают возможной фальсификацию, Вольф наперекор всеобщему употреблению требует принятия подходящего слова для одной и той же вещи и кроме того — чтобы не использовали слова, которые не могут быть объяснены<sup>19</sup>. И в докладах он дает ясность риторической элегантности.

Я хочу дать пример значения точного определения. Аристотелевскому определению совершенства, что ничего не отсутствует из того, что относится к вещи, Вольф по достоинству противопоставляет свое определение, согласно которому совершенство есть согласование в многообразии. Ясно, что аристотелевское определение совершенства охватывает лишь качественное, в то время как по Вольфу перед нами количественное понятие, охватывающее аристотелевское как особый случай и для которого мы в своем языке употребляем слово законченность<sup>20</sup>.

А теперь вкратце важнейшее о его доказательстве. Вольф направляет свое особое внимание на то, чтобы у оснований, которые берутся из опыта, ничего ни выманивать. Мы часто пытаемся в положениях ссылаться на наш опыт, базирующийся на выводах, которые могут быть неверными, хотя в их основе и лежат отдельные опыты. Спор может идти лишь только о таких мнимых опытах. Сам опыт, как плод внимательности к нашим восприятиям<sup>21</sup>, должен базироваться на проверенных свидетельствах каждого внимательно воспринимающего<sup>22</sup>. Попытка открываемое брать за опытное ведет Вольфа назад к тому, что наш познавательный порыв при любом наблюдении направлен не только на факт, но одновременно и на весь процесс "как нечто подходит"<sup>23</sup>. Поэтому мы соблюдаем особую осторожность при доказательствах из опыта, чтобы не представлять нуждающееся в доказательстве просто как происходящее из опыта основное суждение. Так, в отношении нашей памяти опыт дан в действительности лишь от того, что мы осознаем нечто, что мы ранее уже воспринимали также и без его наличия и что мы в состоянии представлять или при обновленной действительности вновь узнать. Как же легко связывают с этим феноменом памяти особый случай, что книгу, которой раньше пользовались и поставили на полку, можно оттуда вновь взять для нового пользования. Посредством переноса этого случая на душу добиваются (обманным путем) суждения о нашей памяти, будто она есть "хранилище понятий, которые мы имеем, откуда мы их в нужное время можем востребовать"<sup>24</sup>.

Участие, принимаемое самим разумом в правильности наших доказательств, вытекает из закона противоречия как относительно получения идентичных положений из определений (Вольф: "Erklärungen" и фактов опыта (Вольф: "Klareerfahrungen")<sup>25</sup>, так и при связывании в заключениях. Это требует пояснений.

Свое особое внимание Вольф обращает на правильные заключения, так как он все, "что посредством" человеческого рассудка может быть обнаружено, опирает на категориальные заключения. В этих заключениях мы должны применять доказан-

ные положения как предпосылки, что исходит из того, что каждая предпосылка в конце концов должна быть сведена к положению, служащему в качестве заключительного предположения силлогизма, предпосылками которого являются либо определения, аксиомы, опытные факты или доказанные прежде положения. Решающим далее является то, что в процессе ведения доказательства заключительные предположения (*conclusiones*) станут предпосылкой последующего заключения, причем и из многих заключительных положений может быть образовано предположение. Так как это соответствует также и естественному способу мышления людей, то оно является и субъективно убедительнейшим. Поэтому Вольф может с удовлетворением утверждать, что его многие знакомые считают своим, "если они читают мои работы, то у них такое чувство, как будто бы все это их собственные мысли"<sup>27</sup>.

Большое значение заимствованного из математики метода вольфовского философствования, благодаря которому он стал "Инициатором... духа основательности в Германии"<sup>27.1</sup>, не могло не найти более подходящего критика, как критика чистого разума Канта, под острыми стрелами которого пало жертвой важнейшее содержание вольфовской метафизики. Если в 1783 г. в приложении к своим Прологоменам Кант признал пользу искусства различения и искусства определения прежде всего вольфовской философии в положительном снятии ее содержательной недостаточности<sup>28</sup>, то в предисловии ко второму изданию критики чистого разума в 1787 г. мы находим *locus classicus* для оценки по достоинству заслуг Вольфа в методике философского мышления: "Следовательно, при выполнении плана, предписываемого критикой, т.е. при построении будущей системы метафизики, мы должны следовать строгому методу знаменитого Вольфа, величайшего из всех догматических философов, который впервые дал пример (и благодаря этому примеру стал источником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности) того, как именно следует вступать на верный путь науки с помощью законообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах"<sup>29</sup>.

Это была наша цель — сделать понятным суждение Канта посредством схематического представления демонстративного метода обучения Христиана Вольфа, после того как мы вас заинтересовали посредством гетевского Мефистофеля вольфовским методом философии. Чего может еще не хватать для полного понимания кантовской оценки, так именно того, что Кант оправдано ставит Вольфа выше философов Декарта и Спинозы ("величайший", "впервые"), которые тоже уже ориентировались

методически на математику. Это можно взять и из вольфовского предисловия к своей логике, где он для этого приводит слабые стороны доказательства бога великих математиков<sup>30</sup>, что до появления его собственных работ по правильному употреблению рассудка можно узнать лишь из математических наук. С этой оценкой, кажется, соглашается и Кант.

В результате можно задать следующий вопрос: "Где лежат корни выдающегося положения Вольфа в истории философии с точки зрения методической основательности?" Они лежат, если сказать кратко, но ближе к высказанному положению, в его происхождении из Силезии.

Христиан Вольф родился в Бреслау 24 января 1679 г. вторым из шести детей кожевника Христиана Вольфа и его супруги Анны, урожденной Гиллер. Его отец, который до самой смерти имел собственный дом на улице кожевников, вследствие экономического положения был не в состоянии учиться и поэтому покинул бреславскую гимназию имени Елизаветы старшекласником. Вспоминая это время, он своего старшего сына (старшим ребенком в семье была дочь) еще до рождения предназначил учению и остался верен этому решению даже в экономически тяжелые времена из-за турецкой войны и инфляции. Одаренность и прилежание сына служили благородными и благоприятными предпосылками намерений отца.

В те времена в Бреслау имелись неограниченные возможности для образования и побуждения к самостоятельному размышлению<sup>32</sup>. В трех поколениях до Вольфа силезцы, начиная от Мартина Опитца через Андреаса Грифуса, Фридриха фон Логау и Иоханнеса Шеффлера (Ангелиуса Силезиуса) до Христиана Хофманна фон Хофманнсвалду, который умер в день рождения Вольфа, и Даниэля Каспера из Лохенштейна, управляли не только львиной долей немецкой поэзии своего времени, но прямо-таки заложили основу немецкой литературы мирового значения. Здесь находится источник и первый кульминационный пункт немецкой литературной жизни на основе всевропейского научного образования раннего барокко. Ничего удивительного, что высшие школы в этой стране, оставшейся без университета, и особенно в ее центре Бреслау на исходе 17 века, оторванные от науки и искусства, могли радовать жителей выдающимися учителями и учениками. Если великие писатели почти все учились в прогрессивном Лейдене в Голландии и лишь там познакомились с картезианской философией и современным естествознанием, а также с кальвинизмом, то учителя Вольфа (а именно Каспар Неймани, Христиан Грифиус, сын великого поэта Андреаса Грифиуса и Поль) те же достижения могли черпать уже из Йены, где преподавал Эрхардт Вейгель, последователя и



единомышленника которого Хамбергера Вольф слушал в течение зимнего семестра 1699/1700 года.

Каспар Нейманн, главнейший учитель Вольфа в бреславской гимназии имени Магдалены, был знаменитым ученым в области лютеранской теологии и философии, имевшим основательное естественно-научное и математическое образование. Его проповеди доставляли такое же наслаждение, как и преподавание<sup>33</sup>. Он не только сочинил несколько десятков церковных песен, но и был с 1697 года инспектором всего школьного и евангелического церковного дела в городе Бреслау, бывшего как в духовном, так и в герцогском подчинении. Таким образом, он был, по нашей современной терминологии, почти два десятилетия сенатором по культуре в Бреслау. С Лейбницем, который незадолго до Нейманна также учился у Вейгеля в Йене, он состоял в переписке. Королевской академии (Royal Society) в Лондоне в 1692 году Нейманн представил в пользование таблицы смертности в городе Бреслау за 1687–91 годы, отличавшиеся тем, что он указал в них возраст умерших и их число в отношении к населению. При относительно постоянном населении в Бреслау (в противоположность к значительным флуктуациям в Лондоне) это привело несмотря на короткий временной отрезок наблюдения к сносным характерным результатам. Так, знаменитый Галлей на основе данных Нейманна о Бреслау смог опубликовать первые точные основания для страхования жизни<sup>34</sup>. По предложению Лейбница в 1706 году Нейман стал членом Берлинской академии наук, в дальнейшем — Прусско-королевской академии наук в Берлине. Этот наиболее выдающийся среди важнейших учителей Вольфа в Бреслау был уже в 1670 году, т.е. в 22 года, читающим магистром в университете Йена и сопровождал младшего сына герцога Эрнста Фроммского фон Саксония-Гота-Алтенбургского в его европейских образовательных путешествиях, прежде чем в 1678 г. последовал по приглашению в свой родной город Бреслау.

Силезия как центр образования в 17 веке знаменательна еще одним обстоятельством, которое отличает ее от всех других стран мира. Как раз во времена антиреформации у преимущественно евангелического (т.е., по мнению Брига и Бойтена, лютеранско-евангелического) населения Габсбурги представляли собой католическую династию. Австрийское верховенство сделало возможным построение наряду с распространенной протестантской гимназией в Бреслау конкурирующее школьное дело, в особенности в епископском городе Бреслау. Как раз в юные годы Вольфа иезуиты могли гордиться своими достижениями, которые в значительной степени приостановили переход в другую веру. Жаждающий знаний Христиан Вольф со многи-

ми своими одноклассниками часто использовал образовательное предложение этого обогащения. Так, молодой Вольф изучал в Бреслау также схоластическую философию, читал комедиум Фомы Аквинского "с тем, чтобы я мог правильно изучить католическую теорию и я поэтому и католических проповедников усердно посещал и присутствовал на их церковных праздниках, также не упускал их процессии и особенно возможность наблюдать богослужение, так как я хотел верно узнать их религию не из того, что их противники говорили"<sup>35</sup>.

Вольф сам подвел общий итог своего научного развития бреславского образовательного периода. Сопереживание двум духовно богатым, аргументированным, борющимся друг с другом христианским вероисповедованиям во время учебы у учителей, которые посредством своей подготовки в математике, современном естествознании и в картезианской философии были уже на этих образцах сориентированы в достижении высшей достоверности и стремились передать новейшие состояния наук. Это дало ему одновременно стремление к неоспоримой достоверности и указание на средства, посредством которых они казались единственно достижимыми, на сам этот путь. Послушаем об этом его самого: "Так как я жил там среди католиков и с моего раннего детства воспринимал усердие действий лютеран и католиков друг против друга, то при этом заметил, что каждый считал себя правым; тогда меня одолела мысль, нельзя ли в теологии так четко показать истину, чтобы она не имела противоречий. И когда я услышал, что математика свои вещи так уверенно доказывает, что каждый вынужден принять их истинными, то я предался изучению математического метода (*methodie gratia*) с тем, чтобы постараться привести теологию в непротиворечивую достоверность..."<sup>36</sup>. Он добавляет, что в этих стремлениях его утвердил учитель Неймани при прощальном визите перед отъездом на учебу в Йену осенью 1699 года<sup>37</sup>. Учеба Вольфа в Йене, во время которой он на основании блестящего экзамена получил стипендию Совета города Бреслау; была и по названию и по предыдущей профессиональной подготовке целевой установкой на изучение теологии, а по содержанию — на изучение математики, физики и философии. Так как Вольф, когда он покинул Бреслау, во-первых, благодаря своему учителю Нейманну был уже вполне образованным лютеранским теологом, и, во-вторых, мог уже по убедительно представленному своим учителем воззрению достичь устремлений улучшения теологии до научной неоспоримости, достигаемой только из фактически проведенных Вольфом изучений<sup>38</sup>.

Таким образом, не может быть никаких сомнений, что бреславский период мотивации и своеобразия его философского ме-

тогда имел решающее значение. Как Аристотель нашел силлогистику, чтобы навсегда избежать вынужденных заключений софистов, Вольф также должен был навести порядок с нечеткими операциями и поспешными заключениями в важнейших вопросах человечества и идти по королевскому пути науки, который многие до него тоже в Новое время напрасно искали, будь-то радикальное сомнение во всем, до сих пор считавшемся верным, как у Декарта, будь-то подражание внешних структур геометрического ведения доказательства, как у Спинозы. Без вероисповедной ситуации борьбы в Бреслау и научной современности его первоклассных учителей не стал бы Вольф отцом немецкой основательности. В целях этой основательности, а также и способности решать истину, о которой спорили верования, в его родном городе, рассудок был определен им как высший критерий нашего познания истины<sup>39</sup>. Этим было показано, что происхождение Вольфа из Бреслау способствовало тому, что он стал отцом немецкого Просвещения.

Если Кант позже девиз Просвещения обозначил так: "имей мужество пользоваться своим собственным рассудком"<sup>40</sup>, то при этом ему ничего не надо было изменять в определении свободы философствования, данном Христианом Вольфом, которое он противопоставил "рабству в философствовании"<sup>41</sup>, т.е. покорению рассудка авторитету другого: "В соответствии с этим свобода философствования состоит в свободном использовании своего рассудка, или, что то же самое, решается на свое одобрение оснований, посредством чего доказывается истина. Борьба против всех суждений и непроверенных авторитетов, чем характеризуется эра философии Просвещения, относится к закону свободного разумного мышления, которому следовал Вольф уже в Бреслау. Для его пополнения он совершенствовался затем в Йене и следовал ему в своей работе, сочиненной в 1703 г. в Йене *"de philosophia practica universalis"*, которую он защитил в 1704 г. в Лейпциге и следовал ей всю свою жизнь в качестве академического преподавателя и философского писателя."

Чтобы дать по важнейшим пунктам примеры вольфовского просвещенного философствования, мы хотим бросить некоторый взгляд на его "Немецкую мораль" ("Разумные мысли о человеческом делении и велении") и на его "Немецкую политику" ("Разумные мысли об общественной жизни людей и в особенности общем существе").

После своей "Немецкой логики", которую мы выше цитировали, и "Немецкой метафизики" в 1720 г. Вольф опубликовал "Немецкую мораль" (с января 1707 г. он был в Халле профессором математики, но читал и философию). Вольф все время подчеркивал, что он разрабатывал философию в осо-

бенности для счастья людей. Так, его предисловие к "Подробным сообщениям..." о своих работах начинается с признания: "С ранней юности я имел духовную жажду к достоверности познания и в особенности равнялся на тех, кто служил счастьем человечества"<sup>42</sup>. В этике он определенно видел *excrémentis stusis*, т.е. поле, на котором должен сказаться успех его устремлений.

Его правило нашего нравственного "деления" и "веления": "Делай то, что тебя и твое или иное состояние делает совершеннейшим", доказывается как закон природы, касающийся всех свободных действий людей и, следовательно, являющийся полным основанием всех естественных законов<sup>43</sup>. Так как и наша обязательность повиноваться этому закону природы исходит из разумной природы людей, то закон природы будет также действенным, "если человек сразу же не имеет ничего высшего, что может его к этому привязать: да это состоялось бы даже если бы бога и не было"<sup>44</sup>. Что это есть программа автономии всеобщего человеческого рассудка, может быть подтверждено еще раз немного далее в тексте: "И так как мы посредством разума узнаем, что хотят законы природы, то разумный человек не нуждается в ином законе, напротив, посредством своего разума он сам является для него законом"<sup>45</sup>.

Ясно, что таким образом мораль полностью обоснована независимо от теологии откровения, и даже ни разу не нуждается в предположениях рациональной теологии, которая представляет свободный от скепсиса правоучительный отрывок вольфовской метафизики. Это означает, что можно быть приличным человеком, не будучи христианином. Это высказал Вольф спустя один год, т.е. 12 июля 1712 г., при передаче должности проректора своему коллеге теологу (и личному врагу) Иоахиму Ланге<sup>46</sup>. Он хвалил философию морали Конфуция со ссылкой на давно известные миссионерские доклады, в которых он в противоположность иезуитам доминиканцам и францисканцам предпочитал и хвалил учение о естественной обязательности людей и, несмотря на некоторые попятные недостатки, объявил ее идентичной своей морали. В другой связи мы еще вкратце вернемся к этой теме.

Если мы откроем "Политику" Вольфа, то и там мы найдем разум людей как последнюю меру обсуждения законодательства, правительства и судебных решений. Его исследование относится не к принятому, а к необходимому. "Я никогда не утруждал себя тем", так особенно точно выразил он эту часто повторяемую мысль, "осуждаем ли я неразумными, или буду осмеян, свои учения направлял не по тому, как они тем или другим могут понравиться. Я теперь не отдаю писца истории, который просто

рассказывает, что в его обычае, а напротив, мудреца, который исследует по рассудку, как все может быть сотворено и тому, чего он касается, ищет основания, почему оно может быть"<sup>47</sup>. Так, никого не удивит, что он в гражданских законах, положительных правах обходится без закона природы и требует, чтобы гражданские законы ничего не должны были предписывать "что противоречит законам природы". Правда, гражданин как будто бы оправдан, когда он тоже повинуется таким законам. но он не привязан к этому. Заметив, что действующее право в определенных случаях ведет к несправедливости, так, конечно, самовольно от этого уклоняться нельзя, но это должны исследовать члены академии наук, "которые умелы в размышлении и опытны в правовых основаниях"<sup>49</sup>. Они должны решать по справедливости и последовательности для законодательства предлагать властелину, "так как это будет возможностью постоянного улучшения гражданских законов"<sup>50</sup>. В другом месте наш Учитель по профессии *generis humani* пишет тоже сразу в родовую книжку, что разум для реформы законодательства господ этого мира требует слепого послушания: "Слепое повиновение нужно там, где законодатель не уверен и издает несправедливые законы: единственное, где этого не происходит, а напротив, законы в большей мере даны рассудком, то законодателям приятно, если подданные научатся узнавать его истину и доброту"<sup>51</sup>.

Это есть не что иное, как вольфовское философствование, то, что имел перед глазами Кант, когда он в предисловии к первому изданию своей критики чистого разума представляет в примечании свое собственное критическое дело как вполне соответствующее духу времени, которое уже через свое отношение к необходимой основательности в науке непосредственно вызывает мысли о достижениях и влиянии Христиана Вольфа: "Наше время есть собственно время критики, которое должно все покорять. Религия через ее святость и законодательство через его величие хотят совместно этого избежать. Но затем они возбуждают справедливое подозрение против себя и не могут предъявлять претензии на незанятое внимание, которое разум предоставляет лишь тем, кто может выдержать свободные и публичные экзамены"<sup>52</sup>.

Всё, что мы принимаем в расчет в связи с духом Просвещения о соответствии между Кантом и Вольфом, остается, конечно, незатронутым, на что здесь, правда, может быть лишь указано. Кант 80-х и 90-х годов (так как я здесь не называю Канта как обычно критическим, ибо ни в коем случае все, что он сказал после 1781 г., не зависит от его критической теории познания, хотя и созвучно с ней) философию Вольфа по содержанию заменил своим учением. У Вольфа можно найти<sup>53</sup> и кате-

горический императив (и, таким образом, не автономия воли как самозаконодательство практического разума), и кантовский правовой принцип как закон внешней свободы. Но кроме внешнего признака методических требований Вольфа Кант является также сторонником своего знаменитого предшественника. Он отвергал всякое философствование, которое не соответствовало самостоятельности мышления в смысле разума как высшего критерия истины. "Друзья рода человеческого", звучит не без просветительского пафоса в последнем абзаце статьи, направленной против суеверия и восторга: "Что значит: ориентироваться в мышлении?", появившееся в октябрьском номере берлинского ежемесячника, в который в примечании к этому разделу еще раз он возвратится уже в 1784 г. к уже решенной задаче определения Просвещения ... "Примите, что вам после тщательной и искренней проверки кажется заслуживающим доверия. Это могут быть лишь факты, могут быть разумные основания; только разум борется не за то, что делает его высшим благом на земле, против указанной привилегии быть последним пробным камнем истины"<sup>54</sup>.

Вольф со своим просветительским намерением, оставаясь в поле слова "Просвещение", действовал согласно природе света, который повсюду распространяется, если не воздвигаются никакие искусственные преграды. Так, для него было естественным сочинять свои философские работы на немецком языке (лишь во второй заход он их писал на латыни для того, чтобы их читали и за границей). На вопросы, которые касаются людей как таковых, все должны иметь время и терпение для учебных текстов, и ответы должны быть даны на понятном языке. Вольф тем самым достиг влияния, сравнимого с образовательным и эмансипационным эффектом лютерского перевода библии. Он сделал немцев философствующей нацией. Что касается словарного богатства и облачения представления, то Вольф как сын ведущего до того времени немецкого литературного ландшафта был блестяще подготовлен к своей задаче. Наши великие стилисты литературной критики в начале классики, Лессинг, Мендельсон и Гарве, так заметно смогли превзойти Вольфа лишь потому, что он дал им высокий исходный уровень. Так, Вольф приобретает свой *termini technici* (он говорит: "Искусственные слова") не посредством узколобового перевода с латинского, а "напротив, их так организовал, как я их находил подходящим немецкому наречию и как бы я поступил, если бы мне не было известно латинское искусственное слово"<sup>55</sup>.

Эта ориентация в делах выбора встречающихся слов находит свои важные параллели в развитии его мыслей и в академической лекции, где он был более чем истинный последователь

Сократа. Людовиди<sup>56</sup> говорит о лекции Вольфа: "Он естественен, что значит, истины преподносятся таким образом, будто сам господин Вольф их еще не знает, а хочет их еще открыть. Это есть нечто совсем исключительно плодотворное". Или несколько иначе: "Вольф не диктовал, не прочитывал, ... он говорил свободно и непринужденно"<sup>57</sup>. Какой образец для педагогов всех ступеней!

Влияние Вольфа в свое время, о котором нам тяжело получить достаточное представление, конечно, из-за его судьбы, преследований его богословскими коллегами Иоахимом Ланге и Августом Германом Франке, изгнания из Пруссии Фридрихом Вильгельмом I, было еще значительно усилено. Из-за этого изгнания из страны, которому в значительной мере способствовали упомянутые *oratio de Sinarum philosophia practica*, Вольф был вынужден принять приглашение в Марбург, на которое он еще окончательно не ответил и где он с 1723 по 1740 г. имел огромное влияние как академический преподаватель. Я напому лишь, что среди многих русских студентов, посланных царицей к нему в Марбург для получения образования, был также Ломоносов, имя которого сегодня носит московский университет<sup>58</sup>. После того, как Фридрих Вильгельм I увидел свою ошибку, Фридрих Великий, сразу же после своего вступления на престол пригласил Вольфа с одновременным назначением его вице-канцлером и многими другими благоприятными почестями назад в Халле. Сам Фридрих читал в Рейнсберге работы Вольфа и следовал их просветительским идеям с воодушевлением убежденного ученика<sup>59</sup>. Во время его правления мысль была свободна, религия представлена осознанному решению каждого человека, а законодательство и правительство пущены на волю разумной критики послушных граждан государства и прилежных самостоятельных думающих служащих. Под защитой этого философа на королевском троне, любившего и зачитывавшегося книгами Цицерона о долге, "Разумные мысли" Христиана Вольфа могли определять мышление немецкой нации еще долго после смерти Вольфа в 1754 году. Его последователи имелись почти во всех немецких университетах и были потревожены лишь в 60-х годах проникшим через Геттинген английским эмпиризмом и потушенным, наконец, под значительным сопротивлением вольфианцев (например, Эберхард в Халле) критической философией Канта. Это была меткая метафора, когда вольфианец Георг Фридрих Майер, по учебникам которого читал еще Кант, писал после смерти Вольфа: "Бог говорил, есть свой рассудок в мудрости, и это был Вольф"<sup>60</sup>.

Поэтому неудивительно, что великие поэты нашей классической литературной эпохи не только знали его время, но так-

же и разделяли сильный отпечаток идеи вольфовской просветительской философии. Думаем ли мы о Лессинге, Гёте или Шиллере, рецепция вольфовской философии дана прямо биографически. Лессинг был лейпцигским магистром и в Берлине доверенным другом Мозеса Мендельсона, который до своей смерти в 1786 г. оставался бескомпромиссным вольфианцем. О Шиллере стоит лишь прочитать речи, произнесенные им как студентом высшей Королевской школы в Штуттгарте, и его медицинскую экзаменационную работу, чтобы встретить философию Вольфа на каждом шагу. О гетевском лейпцигском изучении вольфовской философии, к которому его уже подготовил фридриховски одухотворенный родительский дом во Франкфурте, мы убедились уже выше.

Что же составляет великое содержание этой классической литературы, идеи, поэтизирующие переживания времени досок, обозначающих мир, говорящих от сердца и к думающей душе?

Натан Лессинга, не останавливающийся там, “куда его бросил случай рождения” [III, 5], не вытаскивает себя как еврей в представлении у Боккаччио с помощью железной параболы из сферы. Он дает понять, что учения веры, базирующиеся на истории, могут заслуживать доверия разума лишь в том случае, если они при исполнении всеми людьми общих обязанностей покажут себя необходимыми. Кто придерживается учений разума, тому не нужно решать “загадки”. Правда, ни одну временную точку тысячелетия Судьи нельзя зачеркнуть. Но оно и не нуждается в решении. Сегодня и здесь возможное учение “сведущий судья” всегда может представить.

“Так подражайте ж  
Отцу в любви и строго неподкупной  
И чуждой предрассудков! Силу перстня,  
Какой ему вручен, друг перед другом  
Наперерыв старайтесь обнаружить!  
Чтоб сила эта крепла, будьте сами  
Скромны, миролюбивы, милосердны  
И преданы чистосердечно богу!” [III, 7]\*

И Конфуций мог познать эти человеческие обязанности. Учитель человечества из Бреслау мог посредством выведения морали из закона природы сделать познание и осуществление добродетели независимыми от любой исторически обусловленной веры в бога. Теперь внимание религиозной уверенности моих соплеменников является обязанностью, исполнение которой больше ни разу не может прикрываться высокопарным именем терпимости (если кто убежденность других терпит, должен сам иметь

---

\* Цит. по: Лессинг Г.Э. Избранные произведения. — М., 1953. — С. 281.



правильное понимание или правовое основание для притеснения, так как он из благоразумия не притязает). Что же это, как не заимствованное у Вольфа притязание свободы мышления не только в философии, но и в законодательстве и правительстве с тем, чтобы и общественная жизнь была соответственно устроена, когда Шиллер в "Дон Карлосе" через маркиза Позе требует от короля Филиппа "свободу мышления" [III, 10]:

"Нет, государь, я не могу дарить  
Навязанное вашей волей счастье,  
И награждать людей клейменным благом  
Меня не заставляйте"\*

"Человек и выше и достойней,  
Чем думаете вы. Он разобьет  
Оковы слишком длительного сна  
И возвратит свое святое право".\*\*

Означает ли это нечто иное, чем то, что мы читали в вольфовской политике, что гражданским законам короли, как Филипп, в качестве законодателей не должны ничего предписывать, что противоречит закону природы? Основная беда опеки существами, способными к самостоятельному размышлению, упразднима лишь посредством свободомыслия, которое означает, что людям не ограничивается естественное право на выражение мнений и образование мнений, из чего даже пронизательность законодателя получает пользу, который лишь "в размышлении тренированных и опытных в основаниях права" граждан может получить хорошие предложения для реформы действующего права. Это знал Вольф, этого должен был требовать спустя два поколения Шиллер от князей Европы.

"Велите прекратить  
Противное законам естества,  
Калечащее нас обожествление!"\*\*\*

Так как там, где властелин государства считает себя божественным, что означает не ошибающимся, там гражданин как участник общей воли, на которой базируется государство, не спрашивается, он является угнетенным.

"Возвратите людям  
Былое первородство. Гражданин  
Пушай, как прежде, будет средоточьем  
Всех попечений трона и блюдет

---

\* Перевод цит. по: Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 7 т. — М., 1955. — Т. 2. — С. 147.

\*\* Там же, с. 152.

\*\*\* Там же, с. 153.

Один свой долг священный — уважение  
К правам собратьев”\*

Иной закон дает не что иное, как то, по чему каждый свое или другое совершенство должен мерить. Благородство человечества основывается на разуме, которому все причастны. Закон разума, называемый Вольфом законом природы, требует восстановления людей в их естественное достоинство.

Чтобы говорить так, как Шиллер заставляет говорить своего маркиза Поза, нужно в значительной мере лишь пройти его школу у “знаменитого Вольфа”.

Наконец, чтобы как гетевская Ифигения, даже среди варваров с презрением отвергавшая обман и отдавание чести истине в доверии лишь к коренящейся в разуме гуманности всех людей (“Горе тем, / кто лгать приговорен! Ложь не дает / Избавиться от гнета, как любое / Правдивое признание. Не бодрит” [IV])\*\*, нужно лишь серьезно взяться за учение Вольфа о совершенном обосновании морали из закона природы.

“И вот судьбу последних двух Атридов  
Кладу в твои я руки, госудаю!  
Губи, коль смеешь, нас!

Фоант

Ты мнишь, суровый  
И дикий скиф услышит голос правды  
О человечности, Атреем, греком,  
Отвергнутый?

Ифигения

Его услышит всякий,  
Под чьим бы небом ни родился он,  
В ком бьет источник жизни и любви  
Незамутненный!” [V, 3]\*\*\*

Что правдивость и человечность не должна пониматься ограничиванием лишь христианами, этому Христиан Вольф не только учил, но и принял из-за этого на себя семнадцатилетнее изгнание из Пруссии.

Может быть, достаточно этих примеров, чтобы показать, что гуманистические идеалы немецкой классики имеют свои философские основания в творениях Христиана Вольфа. Не то, что мы должны возвратиться к принципам недостаточных *hemfuitas*

---

\* Там же, с. 154.

\*\* Перевод Н. Вильмонт: Гёте И.В. Ифигения в Тавриде // Соч.: В 2 т. — М., 1985. — Т. 1. — С. 295.

\*\*\* Там же, с. 316-317.

*wolffiana*, посвятить наши жизни истине и свободе, чтобы сегодня и завтра ввести человечество в их права и обязанности. Мы видели (правда, не в этой статье) развитие и в основном хорошо показавшее себя мышление Канта на плечах вольфовской философии. Так, мы не должны искать высшие принципы нашего мышления и действия ни у Вольфа и ни у Платона или Аристотеля, Декарта или Лейбница. Уменьшает ли это долг благодарности? Я думаю, это делает ее большей.

### Примечания

<sup>1</sup> W. Windelband. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. 3. Auflage: Leipzig, 1904, S. 504.

<sup>2</sup> R. Hönigswald. Die Philosophie von der Renaissance bis Kant. Berlin und Leipzig 1923, S. 189.

<sup>3</sup> W. Arnsperger. Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz. Weimar. 1897.

<sup>4</sup> Эрнст Вальтер фон Чирнхауз (родился в 1651 в Кизлингсвальде под Герлитцем, умер в 1708 г. в Дрездене) обратил на себя много внимания прежде всего благодаря появившимся в 1687 г. "*Medicina mentis*", связан с Декартом и западно-европейским естествознанием, теоретик теории познания, лично знакомый со Спинозой и Лейбницем, а также математик и исследователь (открыл майзнерский фарфор совместно с Бёттгером). Ему в 1704 г. на лейпцигской пасхальной ярмарке передал Вольф свое сочинение (написанное в Йене в 1703 г. "*De philosophia practica universali*"), с которым он только что хабилитировался в Лейпциге. Чирнхауз также, как и Лейбниц высоко оценил эту работу. Лейбниц послал ее Отто Менке, издателю *Acta Eruditiorum* и компетентному профессору философии морали при защите Вольфом диссертации. (Сравни: Wolffs eigene Lebenbeschreibung. S. 133 f.)

<sup>5</sup> В своей автобиографии Вольф рассказывает историю своих размышлений, которые привели его к таким взглядам: Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Hrsg. mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke. Leipzig, 1841. S. 134-137; Jetzt auch als Faksimile-Nachdruck in: Ch. Wolff. Gesammelte Werke I. Abt., Bd. 10. Hildesheim/New-York: Verlag Georg Olms. 1980.

<sup>6</sup> Прежде всего укажем на M. Wundt. Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen, 1945. Nachdruck Hildesheim. 1964

<sup>7</sup> C. Joesten, Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. Leipzig 1931.

<sup>8</sup> B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte

Kants. Leipzig, 1876.

<sup>9</sup> In: Journal of the History of Ideas. Vol. XXXVI, N 2 (April/May, 1975). S. 241-262.

<sup>10</sup> Siehe Corr in dem Aufsatz von 1975. S. 250 u. 262. (Все последующие указания на Корра связаны с этим ранним сочинением).

<sup>11</sup> Siehe Corr. Fussnote 28.

<sup>12</sup> Если о системе Лейбница говорят в обычном смысле, то имеют в виду определенную теорию как учение о монадах или учение о предустановленной гармонии. Ср.: Corr. S. 252.

<sup>13</sup> Но пусть сами эти отличия проявляются как вольфовское ограничение предустановленной гармонии на отношение души и тела или одна лишь материальность мельчайших частиц. У Вольфа в отличие от панпсихизма лейбницевского учения о монадах его результаты связываются с систематически развитыми постановками вопросов.

<sup>14</sup> Goethe. Faust I. Vers 1928-1933.

<sup>15</sup> "Ваш ум нетронутый доныне, / На них приучат к дисциплине, / Чтоб взял он направленья ось, / Не разбредаясь вкривь и вкось" [Перевод Б. Пастернака — Гёте В.И. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1976. — Т. 2. — С. 68.]

<sup>16</sup> Goethe. Dichtung und Wahrheit. Artemis-Ausgabe. Bd. 10. — S. 273f.

<sup>17</sup> Christian Wolff. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben. Mit einer Einleitung von Hans Werner Arndt, Hildesheim, New York 1973 (= Christian Wolff. Gesammelte Werke. I. Abt., Bd. 9). Künftig zitiert als: Ausführliche Nachricht. S. 66f.

<sup>18</sup> Ausführliche Nachricht p. 26 (S. 67 ff.).

<sup>19</sup> Ausführliche Nachricht pp. 22, 24, где звучит: "Кто мысленно рассуждает, тот должен признать, что поскольку я все объясняю, все слова при определениях, остаюсь постоянным, то мои работы должны иметь наибольшую ясность, которую можно им дать, при этом рассудок / разумение", "всегда уверенно найдет мои слова, если постараться", [59].

<sup>20</sup> Vgl. Ausführliche Nachricht, S. 46 ff.

<sup>21</sup> К определению "восприятие" смотри: Christian Wolff. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit. Hildesheim/New York, 1978 (Ges. Werke. I. Abt., Bd. 1, cap. 1, p. 1), где стоит: "Но я говорю, что мы нечто воспринимаем, если нами это самое как нам присущее осознано. Так воспринимаем мы боль, звук, свет и свои собственные мысли".

<sup>22</sup> Vgl. Christian Wolff. Deutsche Logik, cap. 5, pp. 1-4.

<sup>23</sup> Ausführliche Nachricht. S. 80.

<sup>24</sup> Ausführliche Nachricht. S. 77 f. В части на стр. 77-82 имеется воспроизведенный здесь нами пример вольфовской широты.

<sup>25</sup> Deutsche Logik, cap. 4, p. 21.

<sup>26</sup> Deutsche Logik, cap. 4, p. 20.

<sup>27</sup> Ausführliche Nachricht. S. 87.

<sup>28</sup> “Уже обыденная метафизика была полезна тем, что отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций. Благодаря этому она становилась культурой для разума, куда бы он потом ни обращался; но это и было все то хорошее, что она делала” [Перевод дан по: Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1965. — Т. 1. — С. 209]

<sup>29</sup> Kant. Kritik der reinen Vernunft. В XXXVI (= Ak.-Ausg. d. 3, S. 22). Перевод цитаты дан по: Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 99.

<sup>30</sup> Вольфовская критика звучит так: “Вы объясняете многие слова через другие равнозначные, принимаете бездоказательно, что чаще в большинстве должно было бы доказываться и связываете также иногда выводы не между собой, как и должно полагаться” [S. 106].

<sup>31</sup> В моем сообщении о истории образования Вольфа я столкнулся прежде всего с его собственной автобиографией, изданной с научной разработкой о Вольфе Генрихом Вуттке в 1841 г. в Лейпциге, а также основополагающей культурно-социологической работой Герберта Шеффлера *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff*. 2. Aufl. Frankfurt/Main, 1956. Кроме того, биографии Вольфа Фридриха Христиана Баумайстера и Иоганна Христофа Готтшеда, которые использовались для последующих жизнеописаний Вольфа.

<sup>32</sup> В особенности в данной связи, а также в общем как эссеистски оформленную предварительную работу для данного исследования, можно указать на работу: Eberhard Günther Schulz, *Christian Wolff 1679-1754*. In: *Grosse Deutsche aus Schlesien*. Hrsg. von Herbert Hupka. München 1969. 2. Aufl. München/Wien, 1978. S. 53-61.

<sup>33</sup> Вольф пишет: “Почитания усопших предков и лекции господина Нейманна посещал я с большим удовольствием, я в них всегда слышал то, что я по своему намерению многообразно мог использовать. Поэтому я это время могу хвалить не иначе как если я скажу, что оно принесло мне так много удовольствия, когда проповедник Нейманн...” (*Eigene Lebenbeschreibung*, S. 122.)

<sup>34</sup> Halley. *An Estimate of the degrees of the Mortality of Mankind, drawn from curious Tables of the Births and Funerals of the City of Breslaw; With an Attempt to ascertain in Price of Annuities upon Lives*. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Bd. 17. S. 596 ff. (Angabe nach Schöffler)

<sup>35</sup> Christian Wolff. *Eigene Lebensbeschreibung*. S. 117 по поводу этого места Вуттке отмечает в “*Eigenen Lebensbeschreibung*” вольфовского соученика Адама Бернда, что евангелистские гимназисты особенно

охотно слушали патера Шефера на песке и во время поста — патера Куглера.

<sup>36</sup> Eigene Lebensbeschreibung. S. 120 f.

<sup>37</sup> Eigene Lebensbeschreibung. S. 122, где Вольф цитирует слова Неймана: "Rara avis Thologus, Physicus et Mathematicus".

<sup>38</sup> Ausführliche Nachricht. S. 118 f.

<sup>39</sup> Что тем самым Вольф принципиально, и не только по степени, как это можно утверждать относительно методической основательности more geometrico превосходит своего учителя Каспара Неймана, было для самого Неймана уже вскоре очевидно. В 1705 г. Нейманн был против приглашения Вольфа в Бреславскую гимназию им. Елизаветы, но Вольф охотно согласился бы на него. Мы знаем об этом из уже названного жизнеописания Адама Берда и из письма Вольфа к Хауру 1 ноября 1739 г., в котором Вольф сообщает о своей ранней переписке с Нейманном. Оттуда ясно, что Нейманн упрекает своего бывшего ученика в том, что он недостаточно почитает святое писание, так как Вольф основания вещей для истины не ищет в писании. Нейманн, наконец, писал ему, что "он видит, что бог предназначил меня университету" (Вольф — Хауду). Сравни работу Вуттке "Über Christian Wolff den Philosophen", которая предваряет в этом издании автобиографию Вольфа (in Bd. 10 der I. Abt. der Ges. Werke Wolffs). Нейманн советовал ориентированный на математику демонстративный метод обучения как лучшее средство представлять уже познанные или очевидные истины в качестве неоспоримых. Для Вольфа этот метод был средством достижения уверенного познания.

<sup>40</sup> Kant. Ak.-Ausg., Bd. 8. S. 35. в первом абзаце известной статьи декабрьского номера Бердинского ежемесячника 1784 г. "Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?". Также и "Sapere aude" Горация, которое Кант перевел цитируемым нами оборотом, имело тогда уже достойное значение в истории немецкого Просвещения и его пионера Вольфа. В 1736 г. почитателем Вольфа графом Мантейфелем (до 1730 г. — саксонский министр) в Бердине основано общество любителей истины "Societas Alethophilorum", медаль которого, изображающая прежде всего головы Вольфа и Лейбница, имела надпись: "sapere aude", упомянутое уже в сочинении Вуттке (S. 37 ff)

<sup>41</sup> Ausführliche Nachricht. S. 134. Четвертая глава, откуда взято цитируемое здесь место, имеет название "О свободе философствования", которым автор пользовался.

<sup>42</sup> Ausführliche Nachricht. Vorrede. S. 2.

<sup>43</sup> Deutsche Moral, pp. 12 und 19.

<sup>44</sup> Deutsche Moral, p. 20.

<sup>45</sup> Deutsche Moral, p. 24.

<sup>46</sup> В своих пользующихся дурной славой Oratio de Sinarum philosophia practica, изданных им самим после неавторизированной публикации лишь в 1726 г. во Франкфурте-на-Майне с примечаниями на

латыни. Немецкий перевод чужого пера можно найти в шестой части *Gesammelte kleinen philosophischen Schriften von Christian Wolff*. Halle. 1740.

47 *Deutsche Politik*, p. 379, S. 353 f.

48 *Deutsche Politik*, p. 402.

49 *Deutsche Politik*, p. 412.

50 *Deutsche Politik*, p. 432.

51 *Deutsche Politik*, p. 408, Ende.

52 Kant. *Kritik der reinen Vernunft A XII* (Ak.-Ausg., Bd. 4, S. 9.)

53 Ошибка идентификации категорического императива как *principium diiudicationis moralitatis* с вольфовским принципом совершенства имеет чисто рациональное значение, как принцип последовательности допускают некоторые субъективные последователи кантовской философии морали среди современников. См. к этому мое исследование: *ehbtrgs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen unter Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*. Köln, 1975.

54 Kant. *Akad.-Ausg.*, Bd. 8., S. 146.

55 *Ausführliche Nachricht*, S. 31.

56 C.G. Ludovici. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie zum Gebrauche seiner Zuhörer*. — Leipzig, 1738. — Bd. II, 3. Aufl. — S. 289.

57 Вуттке о Вольфе — страница 17 и примечание к странице 16, там цитата из Людовици, откуда мы уже выше цитировали.

58 Подробнее смотри в увлекательной работе: Alfred Rammelmeyer. *Die Philipps-Universität zu Marburg in der russischen Geistesgeschichte und schönen Literatur*. In: *Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg* 1957, Heft 2/3, S. 80–93. Vgl. auch: *Briefe von Christian Wolff aus den Jahren 1719–1753. Ein Beitrag zur Geschichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, 1860, jetzt auch: Ges. Werke. I. Abt., Bd. 16. Hildesheim/New York, 1971.*

59 Доказательство тому можно взять в документальном приложении Готтшеда *Historischer Lobsschrift in Bd. 10 der Abt. I. (Wolff. Ges. Werken)*

60 Georg Friedrich Meier. *Betrachtungen bei dem Tode des Freiherrn von Wolff*.

# Р.Б.ПЕРРИ О СООТНОШЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ И ПОЗНАНИЯ И О ЦЕННОСТНЫХ СУЖДЕНИЯХ

Т. Идаранд

Исследования по проблемам ценности в теоретической философии всегда стремились дать ответ на вопросы о соотношении ценности и знания, оценки и познания, а также о познавательном характере и содержании ценностных суждений. В зависимости от решения этих вопросов, особенно последнего, философов можно разделить на когнитивистов и не-когнитивистов (non-cognitivism). В первую группу попадают, например, те философы, которые присваивают ценностям объективный статус и вследствие чего ценности тем или иным способом познаваемы, а результаты познания выражены в ценностных суждениях. Объектом познания может быть *zittig bonit*, доступный человеческому разуму, или какое-то особое свойство предметов, познаваемое некоторым особым способом, например, с помощью интуиции.

Представителем названного последним варианта когнитивизма является Дж.Э. Мур, философ, очень сильно повлиявший на философию морали нашего столетия. В своей известной работе "Principia Ethica" он считает важным для исследований в этике начинать с выявления того объекта или идеи, который обозначается предикатом "добро". В ходе своих рассуждений он приходит к выводу, что в таких случаях мы имеем дело с простыми неопределяемыми свойствами, которые познаются с помощью интуиции, так как никакого чувственно данного референта этого термина найти невозможно, а определитель "добро" через какое-то другое понятие, который имеет референт в чувственном мире, считает он логически некорректным.<sup>1</sup> Такая ссылка на необъяснимый способ познания не удовлетворяла многих последователей Мура. Возникают вопросы: почему интуиция дает столь различные результаты; почему, например, расходятся мнения шахтера и кеймбриджского профессора на счет того, что является хорошим? Поэтому многие не были согласны с тем, что "добро" обозначает какое-то определенное свойство или вообще какой-то возможный объект знания и высказывания, где эти термины встречаются, не выражают знания, а волевые акты. Поэтому последователи Мура отказывались от когнитивизма, сохраняя при



этом как исходный пункт исследования ценностные выражения в контексте обыденных ситуаций и пользовались теми средствами, что предлагает анализ обыденного употребления языка.

Начатому Муром и исходящему из обыденного опыта и обыденного словопользования анализу ценностных выражений, противопоставляется другой подход, который сориентирован на определение общего понятия "ценности" и при этом абстрагируется от всех конкретных форм проявления ценности. При таком подходе главным вопросом является не значение слов "добро", "правильный" и т.д., а вопрос о ценности вообще, вопрос об оценивании, познании и суждениях ценности в общем плане. Такого рода общая теория ценности, как это представлено Р.Б. Перри, должна дать основу для понимания тех разных контекстов, где мы имеем дело с ценностями. Такое учение о ценности должно дать ответ на вопрос о различии ценностных и познавательных суждений, в случае признания этого различия.

Перри является представителем реляционистского подхода в философии ценностей. Для такого подхода характерно то, что проблема ценности в основном сводится к вопросу об оценивании. Особенность своей теории среди других подобных подходов Перри видит в том, что фундаментальный вопрос аксиологии поставлен в таком общем плане.

Среди сторонников реляционистского подхода имеются различные мнения о том, что понимать под оцениванием. Если ценности, в отличие от объектов познания, от субъекта, зависят от его сознания, то можно по-разному понимать то, от каких операций или актов сознания ценности зависят, на каком уровне сознания происходит оценивание. Решение этого вопроса должно определить и статус ценностных суждений и их роль в формировании ценностей. Но при этом возникают проблемы теоретико-познавательного характера. Перри при рассмотрении этих вопросов исходит из положения реалистической трактовки познания. Если в таком случае ценностным суждениям присвоить ценностно-конституирующий характер, то придется фиксировать их различие от познавательных суждений, ибо в противном случае придется отказаться от реляционизма при трактовке ценностей и искать другой подход или принять точку зрения Мура. Очерчивая основные положения своей концепции, Перри рассматривает и критически анализирует различные подходы, как своих идейных предшественников, так и своих оппонентов, в том числе и воззрения Мура.

Р.Б. Перри принадлежит к тем философам, кто при образовании ценностей считает определяющим не мышление и суждение, а другие проявления сознания. Часто в этой роли рассматривали чувства, волю или эмоции. Например, Дж. Сан-

таяна утверждал, что ценности возникают "от непосредственного и неэксплицируемой реакции жизненного импульса и от иррациональной части нашей природы. В противоположность этому, мы можем рассматривать мир на чисто интеллектуальном уровне, где действительность отражается без всякой эмоциональной окраски"<sup>2</sup>. Такую же мысль возможно найти и у Виндельбанда: ценность "заключается в отношении с оценивающим субъектом, ... если исключить чувства и волю и то уже не будет такой вещи, как ценность"<sup>2</sup>. Представитель австрийской школы философии ценностей Эренфелс, которого Перри считает своим предшественником, утверждает, что ценность — это "отношение между субъектом и объектом, которое выражает факт, что субъект жаждет объекта ...". Сходно с трактовкой ценности Перри звучит утверждение другого американского последователя австрийской школы Д. Пралла, что что-то имеет ценность "только в том случае, если это является объектом моторно-аффективной реакции, которую мы называем интересом ... Привлекательность или непривлекательность объекта является его ценностью ... всегда необходимо присутствие какого-то субъекта, не обязательно судящего субъекта, но по крайней мере субъекта способного на моторно-аффективные реакции"<sup>3</sup>.

С таким коротким определением ценности, как объекта интереса у Пралла и Перри, могут согласиться многие. Различия проявляются при более детальной трактовке. Различаться может и то, что мы понимаем под интересом.

Подобно Праллу Перри пользуется термином "интерес" как общим названием моторно-аффективных реакций. Ценностью является в таком случае объект моторно-аффективного избирательного по отношению к окружающей среде акта. Что-то является ценностью в силу того, что мы к этому стремимся, этого жаждем, являемся заинтересованными в этом.

Часто существенную роль при образовании ценностей видят в эмоциях, чувствах и наслаждениях. Термин "эмоция" иногда используется в неопределенном и широком значении, обозначающем аффективную сторону духовной жизни вообще. (Например, так пользуются термином Сантаяна и Виндельбанд). Перри пользуется этим термином в более узком и определенном значении, опираясь на бихевиористскую трактовку, соответственно которой эмоции не отождествляются с интересом. Рассмотрение чувств (feeling) как определяющего фактора в возникновении ценностей, вызвано, по мнению Перри, распространенным использованием интроспективного метода. Он убежден, что особенно при исследовании неинтеллектуальных уровней сознания необходимо пользоваться объективным методом.<sup>4</sup> Это значит судить о сознании на основе внешних проявлений поведения, а

также на основе его вербального выражения. По мнению Перри, такой метод избегит рассмотрение этих вопросов от метафизики. Не надо искать источника ценностей в интроспективно данном опыте (например, наслаждения или приятности), если это можно объяснить более объективными и точными терминами. Перри считает, что при таком подходе оказывается, что эмоции и чувства являются общей настроенностью или диспозицией субъекта индуцируемыми побочными реакциями. Поэтому нельзя рассматривать чувства как основной фактор в генезисе ценностей.<sup>5</sup> Как чувственная данность (sense-data) они сами могут быть объектом оценивания, и в силу того, что к ним активно относятся, к ним стремятся или их избегают, это придает им позитивную или негативную ценность. В остальных случаях они являются сопровождающими реакциями и существенного значения при формировании ценности не имеют.

Есть концепции, где проблема определяющего аспекта активности субъекта получает дуалистическое решение: например, учение ценности у Дьюи. Перри упрекает его за то, что интерес и ценностное суждение рассматриваются равнозначными в акте оценивания и что в конечном итоге Дьюи не дает однозначной трактовки и как интерес, так и суждение понимаются только как условия ценности.<sup>6</sup>

Дьюи различает ценности на двух уровнях. Во-первых, т.н. непосредственно испытываемые, которые могут выступать в форме непосредственного наслаждения или страдания (это, по Дьюи, непосредственное бытие ценности), и которые являются очень изменчивыми<sup>7</sup>. Более существенен второй уровень, где "наслаждение перестает быть данностью." Дьюи считает эти два уровня этапами единого процесса, который начинается с "ситуаций действительного поведения и оценочного восприятия, что характеризуют непосредственные качества добра и зла, которому следуют критические суждения, имеющие место в каждый момент во всех сферах приложения понятия ценности."<sup>8</sup> Перри считает, что познавательные суждения в процессе оценивания действительно участвуют, но не являются суждениями ценности. Эти суждения являются опосредующими познавательными суждениями, которые должны предшествовать интересу, формирующему ценность. Если эти суждения следуют за актом интереса или за выражающим этот интерес поведением, то относятся они к тому же объекту и уточняют суждение, предшествующее интересу. В таком случае имеет место рационализация (в том числе и ex post facto) с целью обосновать ценности, их интегрировать или оправдать (апологическое обоснование) с целью получения общественного одобрения.<sup>9</sup>

Как уже было отмечено, Перри отвергает все концепции,

считающие суждения ценности определяющими при формировании ценности, соответственно которым ценностью является то, что считают хорошим, добрым и т.д., когда ценность присваивают объекту суждением со стороны субъекта.<sup>10</sup> В качестве примера можно привести концепцию С.)Александера, который по крайней мере частично придерживается такого воззрения, когда утверждает, что "ценность как третичное качество не возникает вместе с сознанием как таковым, ... а формируется через рефлектирующее сознание или суждение".<sup>11</sup>

Мейнонг подчеркивает "когнитивный или квази-когнитивный характер оценивания", когда предлагает "определить ценность объекта в терминах чувств, вызванных суждением или предположением ценности"<sup>12</sup>.

Если мы присвоим суждению ценности (value judgement) определяющую роль, то оказываемся, по мнению Перри, перед трудностями, заключающимися в т.н. плохом релятивизме или в тавтологическом определении. Получается так, что объект является ценностью лишь тогда, когда его считают ценностью. Релятивизм проявляется в том случае, когда все суждения признаются равным образом истинными. Если признаем только истинные суждения, оказывается, что объект только тогда является ценностью, когда он действительно есть ценность.

Перри допускает возможность того, что суждения ценности участвуют в формировании ценности, но это не касается принципиального решения вопроса.

Он считает познавательным абсолютно любое суждение, в том числе и суждения ценности, если мы имеем дело именно с суждением ценности, а не просто с высказыванием или предположением.

Обвинения в релятивизме в адрес реляционистских теорий обоснованы в тех случаях, когда отождествляют познавательный акт с тем актом сознания субъекта, который формирует ценность, или ценность создают и об этом знают в одном и том же акте. Перри считает, что такой подход исключает всякое значение о ценности и делает бессмысленными все утверждения о ней<sup>12</sup>.

При рассмотрении релятивизма Перри ссылается на работу Мура "Этика", где выделяются две основные формы релятивизма. Первая из них та, о которой только что было сказано. Реализм в теории познания — представителем данного течения является Перри — исключает подобное определение ценности, т.к. каждый познавательный акт должен иметь не зависящий от себя объект, в противном случае у нас не о чем было бы думать; не может быть ни одного суждения о ценности без объекта или содержания, которое не отличалось бы от самого акта

суждения. По мнению Перри, такую ошибку часто совершают социологические и антропологические теории ценности, определяющие ценность в терминах мнения и этического высказывания. Эти мнения и суждения принадлежат сфере исторических исследований, но теория ценности должна исследовать объекты суждения, если это действительно суждения.

Согласно Муру, другой формой т.н. порочного релятивизма является точка зрения, отрицающая применение понятия истинности к оценочным суждениям, считающая их лишь выражением отношения, интереса того, кому это высказывание принадлежит. Мур считает, что такой подход в своей крайней форме ведет к тому, что все суждения, где имеются предикаты ценности, не имеют друг к другу никакого отношения. Отдельные говорящие никогда не противоречат друг другу, и один и тот же субъект не может корректировать свое суждение или мнение. По концепции Перри в ситуации, описанной Муром, не имеет место суждение или мнение в обычном смысле слова. Понимание ценности и суждения ценности в теории Перри, по его мнению, исключает основания для обвинений в такого рода релятивизме. Хотя он определяет ценность через понятие интереса, это не значит, что речь идет только о сиюминутном интересе<sup>14</sup>.

Часто реляционистские концепции ценности упрекают в допущении противоречия, когда они согласны с тем, что одна и та же вещь может быть и добром и злом. Перри убежден, что именно такое его понимание ценности и дает возможность избежать таких противоречий.

Противниками реляционизма являются прежде всего те стереотипы мышления, которые сложились в рамках рассуждений о проблемах морали. Но суждения морали не охватывают ценности в целом, а только специфический аспект, определенную организацию ценностей. Следовательно, в общей теории ценности от них мало пользы.

Признавая эпистемологический релятивизм ошибочным, Перри признает релятивность ценностей: не только безобидной, но даже логически полезной. Логические трудности возникают тогда, когда не хотят признавать, что ценности являются относительными в разных отношениях и для разных субъектов. Это приводило иногда к тому, что отрицали связь ценности с интересом или признавали это только в отношении некоторой определенной формы интереса. Аксиологический релятивизм возможен только в том случае, если считать, что ценность зависит от суждения субъекта. Здесь возникает аналогичная с гносеологическим идеализмом ситуация, когда акты познания создают свои объекты.<sup>15</sup>

На вопрос о познавательном содержании суждений ценнос-

ти у Перри есть однозначный ответ: суждения ценности являются познавательными, содержат знание, а познавательные акты не участвуют непосредственно в формировании ценности. Они отражают независимый от них объект. Ценность формируется отличным от акта познания актом — интересом, представляющим из себя определенную диспозицию или моторную тенденцию, где ожидание (anticipation) объекта вызывает свой объект и является определенным способом детерминации<sup>16</sup>. Однако и познание понимается Перри диспозиционально, как ожидание, но в отличие от интереса не направлено непосредственно на действие и содействие появлению объекта.

Споры о роли суждений в генезисе ценностей и обвинения в релятивизме связаны, по мнению Перри, с одним недоразумением. Согласно предлагаемому им объективному методу, о состоянии сознания можно судить на основе поведения или вербального выражения. Серьезные проблемы вызывает тот факт, что интерес и суждение имеют часто вербальное выражение одинаковой структуры. Это вызвано тем, что интерес и познание как акты имеют также одинаковую структуру. Поэтому вербальные выражения есть ненадежные признаки, чтобы судить, с каким актом мы имеем дело. Это приводит к тому, что выражения интереса иногда принимаются за суждения ценности. Например, такое проявление интереса, как ненависть содержит кроме определенной диспозиции или настроенности индуцируемые этими эмоциями их внешние проявления, такие как жесты, позы и вербальные выражения. Последнее нельзя рассматривать в качестве надежного признака, т.к. оно может варьировать в зависимости от многих факторов, например от темперамента человека. То же самое относится и к познанию, когда вербальное выражение может зависеть от целей коммуникации.

Разницу между интересом и познанием необходимо, по мнению Перри, искать в глубине психики, в тех актах психики, которые получают свое выражение в стереотипных грамматических формах.

Он приводит пример, где в выражении на месте предиката использует эпитет “посланник тьмы”,<sup>17</sup> с помощью которого в определенную эпоху и в определенной культуре субъект может выражать свою ненависть или оскорбить адресата высказывания. В таком случае легко узнать, что имеет место акт интереса и выражение сопровождающей эмоции. Сам субъект может это осознавать, но акт осознания отличается от акта интереса или оценивания. Конечно, это отдельный вопрос, можно ли ненавидеть, сам того не осознавая. Также невозможно ненавидеть непознанный объект, то о чем нет никакого знания. Акт осознания своей ненависти является познавательным актом, объектом

которого есть сам субъект или, точнее, его психическое состояние.

По приведенному примеру видно, что мы можем выражать любовь или ненависть в эпитетах, познавательное содержание которых отсутствует. Но оцениванию предшествует также и знание объекта. Однако знание и познание, предшествующие интересу, выступают в форме суждения, опосредующего интерес (uninterest-judgement), содержат обычно другие предикаты, чем ненависть и любовь. Иногда эпитеты напоминают или их интерпретируют как познавательные предикаты. Например, если "посланник тьмы", "ангел" используются в теологическом значении и указывают на дипломатического представителя преисподней или на особый чин в небесной иерархии, то они действительно напоминают познавательные предикаты или могут быть так интерпретированы. И если они действительно выполняют познавательную роль, то суждения, где они выступают, не являются все-таки суждениями ценности (value-judgement), в таком понимании, как это видит Перри. Он считает суждениями ценности такие суждения, объектом которых есть интерес, формирующий ценность как факт, но который может часто иметь аналогичное с интересом вербальное выражение.

Если влюбленный характеризует и описывает свою возлюбленную, то используемые им высказывания можно интерпретировать как описание; но описания довольно неточны, т.к. они звучат очень похоже при разных объектах описания. Это, по мнению Перри, еще один пример того, что выражения интереса, хотя и похожи на суждения, ими не являются и если они иногда выступают как познавательные суждения, то не являются суждениями ценности в его понимании. Такая точка зрения противопоставляется широко распространенному мнению, что высказывания, выражающие эмоции, есть суждения ценности, независимо от того, имеют они познавательное содержание или нет. Мекинтур, например, утверждает, что суждения ценности выражают в языке то, что содержится в эмоциональном отношении к ситуации.<sup>18</sup>

Структура субъект-предикат не является достаточным признаком того, что при данном высказывании мы имеем дело с суждением. Причиной разногласий может быть и неопределенность в терминологии, что понимать под суждением и что под высказыванием. Одно и то же высказывание может быть выражением разных состояний субъекта, состоящих из разных элементов и разным образом связанных с общей настроенностью и поведением субъекта. Эту разницу Перри объясняет в терминах психических актов и взаимосвязи между ними, что является, по его мнению, действительной основой структуры высказываний.

Разница между суждением и интересом объяснима в этих терминах.

В эпистемиологическом плане возможно суждение только о независимом от самого этого акта познания объекте. Итак, ценность объекта не зависит от суждения ценности, а от интереса со стороны субъекта, что вместе с эмоциями и вербальным выражением является фактом, о чем возможно судить. Перри предполагает, что акт интереса, следовательно, и оценивание могут состояться без того, что субъект это осознал. Но это не должно быть обязательно так.

Суждение ценности (value-judgement) выражает то, что тот или иной предмет является объектом определенного, позитивного или негативного интереса, значит выражает независимый от суждения факт. Высказывание "Мир — добро" может выражать мой интерес или отношение. В таком случае это не суждение. Но может выражать и суждение, что мир является объектом моего или кого-то другого интереса, или ценностью. Суждение ценности, как и всякое другое суждение, бывает истинным или ложным. Предикатом является акт интереса или выражение его (в таком случае высказывание переводимо в терминах психических актов). Суждение является истинным, если действительно имеет место такой интерес, объектом которого есть мир; если найдется именно такое позитивное отношение, о чем утверждается в суждении. Соответственно трактовке суждения ценности Перри, эпитеты в них можно заменить описывающим предикатом. В данном примере после такой процедуры суждение будет выглядеть так: "В мире заинтересованы". Следовательно, в суждении ценности слово "добро" значит не какое-то свойство объекта, а интерес или диспозицию субъекта по отношению к этому явлению.

Так, по теории Перри, суждения ценности в возникновении той ценности, о которой судят, никакой роли не играют. Отпадают и основания для обвинений в релятивизме и идеализме.

То, что действительно по отношению суждения ценности, не относится к суждениям вообще. Те суждения, которые предшествуют интересу, опосредуют объект интереса с интересом (чтобы оценить необходимо до этого знать), составляют познавательный компонент интереса. В этом смысле интерес есть "функция или дериват познания", так как удовлетворение интереса зависит от истинности опосредующего суждения. Эти суждения Перри называет суждениями интереса (interest-judgement). В данной роли может быть любое познавательное суждение, в том числе и суждение ценности. Они могут быть компонентами другого интереса, не того, о чем судят, и опосредовать формирование новой ценности. "Опосредующее суждение ценности судит об одной



ценности и создает другую, не непосредственно, а обуславливая возникновение нового чувства (*sentiment*), что формирует и новую ценность". Эта новая ценность может стать в свою очередь объектом следующего суждения. Но вербальное выражение чувства, вызванного суждением ценности, не является выражением нового суждения ценности.<sup>19</sup>

Такой подход дает возможность объяснить ситуацию, оказавшуюся проблемой для многих, где интерес, а вместе с тем и оценивание, возникают по отношению к тому объекту, который уже считают ценностью. Иногда под ценностью понимали именно объект такого многократного интереса. Сложность здесь заключается в том, что не различали ценность, уже имевшуюся, от той, которая только что сформировалась.

Теория ценности Перри и понимание суждений ценности и их гносеологического статуса опираются на основной тезис гносеологического реализма о независимости объекта познания от акта познания и на реляционистический подход к ценностям, где философия ценности местами переходит в психологию ценностей.

По воззрениям на гносеологический статус суждений ценности Перри можно считать когнитивистом, как Мура, хотя познавательное содержание этих суждений они понимают по-разному. Результат, полученный Перри при решении данной проблемы, исходит из разделяемого им объективного метода бихевиоризма. Высказывание "X является хорошим" может быть истолковано по-разному. Субъект, произнесший высказывание, может трактовать его как познавательное суждение, где говорится о каком-то свойстве X-а. В таком случае он совершает т.н. патетическую ошибку. В то же время посторонний наблюдатель может истолковать высказывание так, что X является объектом интереса субъекта, или субъект заинтересован в X, и высказывание выражает суждение.

Один аргумент Мура против подобного подхода Перри считает на первый взгляд серьезным. Аргумент этот следующий: сказать, что "что-то хорошее" не означает то же, что и высказывание "кто-то в этом заинтересован". Перри в данном случае ответит так: слова — это только эхо, и их значения неясны и небрежны. Значение предиката выявляется не в привычном пользовании, а тогда, когда возникают сомнения в их применимости.<sup>20</sup>

В основе этого спора лежит различие подходов Мура и Перри. Мур подходит к проблеме ценности со стороны языка, через ценностные предикаты в высказываниях. Теория ценности Перри принадлежит к числу таких подходов, где проблема ценности сводится к проблеме оценивания. Если при таком подходе признается познавательный характер суждений, то только в

той мере, насколько это является признаком состоявшегося акта оценивания. Перри считает возможным перевести высказывания ценности в высказывания об оценивании. Так как оценивание рассматривается в терминах бихевиоризма, то и предикаты в ценностных высказываниях объяснимы в этих терминах.

Рассматривая трактовку значения высказываний ценности на фоне дискуссии, начатой Муром, оказывается, что в теории Перри допускается по крайней мере две разные возможности интерпретации высказываний. О так называемом когнитивном их понимании уже был разговор. Эти же высказывания могут быть рассмотрены и как не-когнитивные, — если являются выражениями интереса или эмоции. В таком случае их значение можно понимать как эмотивное, функциональное или социальное. Такая трактовка допускается и концепцией значения Перри, имеющей широкий охват и не ограничивающейся только т.н. референтным отношением, из которого исходил Мур.

### Примечания

1. Moore G.E. *Principia Ethica*. — Cambridge, 1976.
2. Santayana G. *The Sense of Beauty*. — New York, 1961. — P. 18.
3. Prall D.W. *A Study in the Theory of Value* // Perry R.B. *General Theory of Value*. — 1926. — P. 117.
4. Perry R.B. *General Theory of Value*. — P. 140–142.
5. Ibid. — P. 304.
6. Ibid. — P. 123.
7. Dewey J. *Experience and Nature*. — 1929. — P. 397–398.
8. Ibid. — P. 403–404.
9. Perry R.B. *General Theory of Value*. — P. 385–393.
10. Ibid. — P. 122.
11. Alexander S. *Space, Time and Deity*. — 1920. — Vol. 2. — P. 304.
12. Perry R.B. *General Theory of Value*. — P. 76, 122.
13. Ibid. — P. 128.
14. Ibid. — P. 130.
15. Ibid. — P. 137–138.
16. Ibid. — P. 309.
17. Ibid. — P. 311.
18. McIntyre J.L. *Value Feeling and Judgements of Value*. — PAS 1904–1905.
19. Perry R.B. *General Theory of Value*. — P. 365.
20. Ibid. — P. 131–132.